

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

DISCOURS
SUR
L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.

IBLIOTHECA
FF. PRÆDICATORUM
CONVENTUS
CIVIT. BENITIÆ

t. 270
R

BR
145
.R43
1840
v.9
1851
GTH
storage

DISCOURS

SUR

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

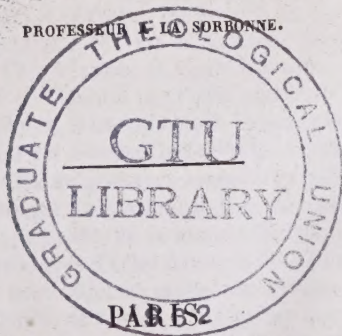
OU L'ON EXPOSE

La suite de la discipline, l'état des mœurs et des opinions dans les différents siècles, avec des réflexions sur les hérésies et les événements les plus importants,

PAR

M. L'ABBÉ RECEVEUR,

PROFESSEUR À LA SORBONNE.



MAISON MÉQUIGNON JUNIOR,

J. LEROUX ET JOUBY SUCCESEURS,

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7.

—
1851

DISCOUNTS

1891

HISTORICAL COLLECTION

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
CHICAGO, ILL.

1891

THE UNIVERSITY OF CHICAGO



THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1891

PRÉFACE.

Tous les éléments, tous les progrès de la civilisation moderne ont leur source dans le Christianisme. C'est de là que découlent les véritables notions du droit et du devoir, les règles immuables de la morale, et tous les développements des lois fondamentales de la société. C'est dans l'Évangile qu'on trouve exposés et proclamés comme une loi divine ces principes de justice et de charité qui ont changé la face du monde, qui ont reconstitué sur de nouvelles bases l'organisation sociale, qui ont rétabli les lois naturelles de la famille, amené peu à peu l'abolition de l'esclavage, triomphé de la barbarie, adouci les mœurs, contenu le despotisme, et produit successivement toutes les améliorations que l'histoire nous révèle dans la condition sociale des peuples et des individus. L'Église a reçu le dépôt de cette morale divine : elle a perpétué l'influence de ces principes par son enseignement ; elle en a montré, recommandé, procuré partout l'application, et contribué ainsi aux développements de la civilisation par l'effet perpétuel de sa doctrine, de ses exemples et de son action incessante sur la société. On peut voir cet heureux effet dès les premiers siècles jusque dans les lois de quelques empereurs païens, où se révèle manifestement, par la prohibition de certains abus, l'influence toute-puissante de la morale chrétienne. Elle se révèle surtout avec plus d'éclat dans plusieurs lois de Constantin, qui ont pour objet de mettre des bornes au despotisme et à l'arbitraire, de modérer la rigueur des supplices, de protéger les peuples contre les injustices ou les vexations des magistrats, de soulager les pauvres et de pourvoir à la conservation des enfants exposés. Cette législation nouvelle et radicalement chrétienne, développée et complétée par les empereurs suivants, fut adoptée dans les monarchies qui s'élevèrent sur les ruines de l'empire romain, et c'est à l'Église qu'en revient la gloire. Ce fut l'autorité

morale du clergé qui dompta les barbares et les fit entrer dans les voies de la civilisation. Les évêques étaient les chefs et les représentants de la société chrétienne ; ils avaient reçu, en outre, des attributions civiles qui en faisaient pour ainsi dire les premiers magistrats municipaux. Ils obtinrent par cela même un grand crédit auprès des nouveaux souverains, et s'en servirent pour empêcher autant que possible les injustices, les violences, les oppressions et rendre plus supportable la condition des peuples conquis. Leur influence eut pour effet d'opposer la force morale, la puissance du droit à la force matérielle, et de maintenir contre les préjugés de la barbarie les règles souveraines de la justice et les principaux éléments de la civilisation chrétienne. Peu à peu l'Église obtint non-seulement par ses lumières, mais par l'extension progressive de son pouvoir temporel, la haute direction de la société. Elle se trouva mêlée d'une manière plus directe et plus efficace à toutes les affaires politiques. Elle fit pénétrer ses maximes dans les lois, dans les mœurs, dans toutes les institutions des peuples de l'Europe ; elle prit part à toutes les grandes entreprises, luttâ par ses lois contre les désordres de l'anarchie féodale, et travailla pendant plusieurs siècles à refouler la barbarie par le moyen des croisades. Enfin elle régna non-seulement sur les consciences, par son autorité spirituelle, mais encore sur les affaires publiques par les attributions judiciaires du clergé et par la prodigieuse extension du pouvoir temporel des papes.

On voit donc que l'histoire de l'Église est, pour ainsi dire, l'histoire de la société. Elle en fait connaître le mouvement général et les principales révolutions. Elle explique la marche, les progrès ou les aberrations de l'esprit humain, et par cela même, quand elle n'offrirait pas d'autre intérêt, on serait forcé d'en reconnaître l'utilité et l'importance. Mais on comprend qu'elle doit surtout intéresser le chrétien parce qu'elle est l'histoire de la religion. Elle en montre l'origine, les fondements, les progrès, les combats et les triomphes. Elle fait ressortir jusqu'à l'évidence, par le seul exposé des faits, les titres incontestables de la divinité du Christianisme. On voit ces titres divins se manifes-

partout et se révéler avec éclat dans l'accomplissement des prophéties sur la dispersion des Juifs et la conversion des Gentils ; dans les miracles qui accompagnent la prédication des apôtres, et qu'on voit se reproduire dans tous les siècles pour soutenir ou réveiller la foi des peuples ; dans la multitude et la constance des martyrs, qui versent leur sang pour rendre témoignage à l'authenticité de ces miracles et à la divinité de la religion ; dans les progrès merveilleux du Christianisme, triomphant de tous les préjugés, de tous les intérêts, de toutes les passions et des efforts de toutes les puissances conjurées pour l'anéantir ; dans la sublimité de sa doctrine et la sainteté de sa morale, son culte et de sa discipline ; dans la perpétuité inaltérable de son enseignement ; dans la vie admirable d'une multitude de chrétiens de tout âge, de tout sexe et de toute condition ; enfin jusque dans le triste spectacle des vices, des scandales et des désordres de tout genre qu'on voit trop souvent défigurer la face de l'Église et qui ébranlent la foi des faibles ou des orgueilleux ; car rien ne prouve mieux que cet état déplorable la force divine de la religion ; rien ne paraît davantage la main toute-puissante qui la dirige et qui la soutient. Si l'Église peut résister à ces causes destinées de dépérissement qui viennent se joindre aux attaques du dehors, c'est que la Providence veille sur elle, que les promesses de Jésus-Christ lui assurent une durée qui ne doit finir qu'avec le monde.

Tels sont les objets importants que l'histoire de l'Église présente sous les yeux des fidèles. Tous les détails qu'elle présente viennent se rattacher plus ou moins directement à quelques-uns de ces points principaux, et servent de matière ou d'autre à mettre en relief les caractères divins du Christianisme ; car partout ils nous montrent l'action majestueuse de la Providence qui maintient son œuvre indestructible, au milieu des révolutions, des erreurs et des passions humaines. On voit l'Église remonter jusqu'à Jésus-Christ et se perpétuer sans interruption par une suite continue de pasteurs et de fidèles ; se montrer toujours visible et inébranlable ; se distinguer de toutes les sectes par le titre de catholique, résister à toutes les tempêtes et

triompher de tous ses ennemis. Elle se développe et s'étend au milieu des persécutions et des attaques de tout genre ; elle est déchirée, dès l'origine et dans tous les temps, par les schismes et les hérésies ; elle est quelquefois défigurée par les abus, les dérèglements et les scandales qui se produisent dans son sein. Mais rien ne peut ni la détruire, ni l'éclipser ; elle triomphe de toutes les persécutions, de toutes les erreurs, de tous les désordres, et tire une nouvelle force et un nouvel éclat de ses victoires. Sa doctrine demeure fixe et immuable au milieu des perpétuelles variations de l'hérésie. Elle fait profession de n'enseigner que ce qui a été transmis dès l'origine par une tradition authentique, et de rejeter toute doctrine nouvelle. C'est ainsi qu'elle rend manifeste et incontestable la vérité de ses dogmes par l'immutabilité de son enseignement et de sa foi aussi ancienne que le Christianisme. Qui pourrait ne pas reconnaître la divinité de sa morale et n'en pas admirer les merveilleux effets ? Il suffit de l'exposer pour en faire sentir la parfaite conformité avec les maximes de l'Évangile. Mais l'histoire nous la montre en pratique ; elle lui donne en quelque sorte plus d'autorité et plus d'éclat par le spectacle des plus éminentes vertus. Elle fait voir en effet dans la conduite d'une multitude de chrétiens, de toute condition, des simples fidèles comme des pasteurs, les exemples les plus admirables ; un dévouement sans bornes au soulagement des malheureux, le pardon des injures, l'amour des ennemis, l'humilité, la patience, la pauvreté volontaire, la continence parfaite, l'abnégation et le mépris de toutes les vanités du monde, les austérités de la mortification et de la pénitence, en un mot la pratique de toutes les maximes et de tous les conseils évangéliques. Elle nous montre surtout les merveilleux effets du zèle et de la charité chrétienne dans cette multitude d'établissements dont on doit l'origine à l'Église, hospices, distribution de secours, écoles paroissiales, collèges et universités, confréries et associations pour toutes les bonnes œuvres, congrégations hospitalières ou enseignantes, autres institutions de tout genre destinées à soulager toutes les misères, à subvenir aux besoins spirituels ou corporels.

, et à répandre partout les lumières et les bienfaits de civilisation. On voit les mêmes spectacles se perpétuer que dans les siècles les plus corrompus, et la sainteté de l'Église éclater au milieu des vices et des scandales qu'elle est obligée de souffrir. Sa discipline peut varier dans les circonstances; mais elle conserve le même esprit et tend toujours au même but par des moyens différents; elle a toujours pour objet de maintenir la pureté des mœurs, de prévenir ou réprimer les désordres, de porter les peuples à la vertu, et de faire expier les crimes par la pénitence. Ajoutons enfin qu'elle nous montre dans l'origine un gouvernement fondé sur la charité, où toutes les actions tendaient au bien public; où l'on ne parvenait à différents titres du ministère qu'après une sorte d'élection; où l'autorité divine des pasteurs puisait ainsi une nouvelle force dans la confiance des peuples, où rien d'important ne se faisait sans conseil, où la sévérité n'avait pour but que la correction des coupables, où les différends se terminaient par un arbitrage tout paternel, où les liens de la fraternité rapprochaient toutes les nations et ne faisaient de tous les chrétiens qu'une seule famille répandue par toute la terre. Le même esprit, sous des formes extérieures ont changé, s'est perpétué et s'est même étendu dans les maximes de l'Église.

L'histoire de l'Église expose avec toutes ses circonstances et toutes ses péripéties cet admirable mouvement de la civilisation chrétienne. Mais la multiplicité des détails ne permet pas toujours d'en saisir l'ensemble ou les rapports, et de suivre sans confusion les développements successifs de cet immense tableau. Il peut être utile, pour cet effet, de rassembler sous un même point de vue les faits les plus importants. Tel est le but des discours que nous publions. Nous avons cru devoir les diviser tout à la fois d'après l'ordre des matières et l'ordre des temps, et nous avons pris pour base cinq époques qui se distinguent par des caractères bien tranchés.

La première comprend les trois premiers siècles jusqu'à la conversion de Constantin. On y voit la puissance propre et essentielle de l'Église, sa constitution divine, ses luttes

contre des obstacles de tout genre , et le triomphe de doctrines sur toutes les forces matérielles de la société.

La seconde s'étend depuis la paix de l'Église jusqu'à Charlemagne. Elle nous montre le Christianisme devenant la religion de l'empire, et l'Église obtenant peu à peu la direction de la société. Mais cet effet n'est que le résultat d'une influence morale. Si l'Église a des droits civils et politiques, ils ne sont qu'une délégation de la puissance temporelle.

La troisième époque s'étend depuis Charlemagne jusqu'à Grégoire VII. Alors l'Église acquiert un pouvoir temporel qui lui est propre. La souveraineté des papes se consacre et s'étend ; les évêques obtiennent des seigneuries, et les lois de l'Église deviennent peu à peu des lois civiles. Enfin les fausses décrétales viennent poser les fondements d'une nouvelle discipline.

La quatrième époque s'étend depuis Grégoire VII jusqu'à la naissance de la prétendue réforme. Le pouvoir des papes prend alors un développement extraordinaire qui se prolonge pendant plusieurs siècles, et qui les rend en quelque sorte maîtres absolus de la société. Ce n'est qu'après le schisme d'Avignon que la réaction se manifeste. Les prétentions sur le temporel des rois ne trouvèrent d'appui dans l'opinion publique, et l'on vit même éclore une vive opposition contre l'usage illimité de leur pouvoir spirituel. Cette opposition, longtemps impuissante, amena enfin les sages restrictions établies par les règlements du concile de Trente.

La cinquième époque commence à la prétendue réforme et s'étend jusqu'à nos jours. Les événements qu'elle embrasse sont trop près de nous, trop connus pour qu'on ait besoin de s'y arrêter longuement, et nous avons dû nous borner à quelques réflexions générales.

TABLE DES CHAPITRES.

PREMIÈRE ÉPOQUE.

CHAP. I ^{er} . De l'état du monde à la naissance du Christianisme.	1
CHAP. II. De l'établissement du Christianisme.....	33
CHAP. III. Des persécutions.....	59
CHAP. IV. Des hérésies.....	87
CHAP. V. De la discipline et du gouvernement ecclésiastique.	120

DEUXIÈME ÉPOQUE.

CHAP. I ^{er} . De l'état de l'Église et des progrès du Christianisme sous les empereurs chrétiens.....	205
CHAP. II. Des hérésies.....	274
CHAP. III. De la discipline.....	339

TROISIÈME ÉPOQUE.

CHAP. I ^{er} . De l'état de l'Église sous Charlemagne et ses successeurs.....	449
CHAP. II. De la discipline depuis Charlemagne.....	498

QUATRIÈME ÉPOQUE.

CHAP. I ^{er} . Du pouvoir temporel de l'Église.....	541
CHAP. II. Des changements dans la discipline.....	596

CINQUIÈME ÉPOQUE.

CHAP. I ^{er} . De la prétendue réforme..	•••••
CHAP. II. De la révolution française.	•••••

FIN DE LA TABLE.

DISCOURS

SUR

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.

PREMIÈRE ÉPOQUE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état du monde à la naissance du Christianisme.

Des prophéties multipliées avaient annoncé depuis long-temps et dans un grand détail les circonstances de la venue du Messie. Elles avaient marqué en particulier le temps et le lieu de sa naissance, la famille d'où il sortirait, sa présentation dans le second temple, la multitude et l'éclat de ses miracles, les ignominies de sa passion, le genre de sa mort, sa sortie glorieuse du tombeau, enfin la réprobation des Juifs, la conversion des gentils et l'établissement d'une nouvelle alliance qui devait s'étendre à toute la terre et durer jusqu'à la fin des temps. Par là devait se former la nouvelle cité de Dieu et le royaume spirituel de Jésus-Christ promis comme l'espérance et la lumière des nations. Cet établissement de l'Église était l'objet principal des prophéties aussi bien que des mystérieux conseils de la Providence. Rien n'est plus souvent ni plus clairement prédit dans l'Écriture sainte, et la conversion des gentils ne devait pas être seulement l'œuvre propre et caractéristique du Messie, mais encore la marque éclatante de sa venue. Il était annoncé comme le soleil de justice qui devait éclairer le

monde. A mesure que le temps approchait, la lumière commençait à poindre aux yeux des nations, et Dieu préparait les voies à l'accomplissement de ses promesses. Les Juifs dispersés dans la Perse, dans l'Égypte, dans la Syrie, dans l'Asie Mineure et jusque dans la Grèce, répandaient partout la connaissance du vrai Dieu; les saintes Écritures traduites en grec, c'est-à-dire dans la langue commune de tout l'Orient, exposaient à la portée des peuples le dépôt des vérités qui devaient un jour éclairer le monde. Les philosophes eux-mêmes, malgré leurs erreurs, contribuaient à dissiper les ténèbres de l'idolâtrie; car la plupart jetaient le mépris sur les fables mythologiques, et les plus célèbres enseignaient que le monde est l'ouvrage d'un Dieu suprême et infini, bien différent des dieux adorés par le vulgaire. On sait, au reste, que la philosophie grecque provenait de l'Orient et des pays où les Juifs avaient été dispersés par la captivité. Enfin l'usage si répandu de la langue grecque et l'immense étendue de l'empire romain établissaient un lien de communication entre une foule de peuples jusqu'alors étrangers les uns aux autres, et devaient faciliter par ce moyen la prédication de l'Évangile et la diffusion des lumières qu'il venait répandre sur la terre. C'est ainsi que les événements temporels ouvraient les voies à la réunion des peuples dans le sein de l'Église et que la Providence disposait toutes choses à l'exécution de ses desseins; mais, pour rendre encore son intervention plus manifeste, elle laissait en même temps subsister des obstacles en assez grand nombre pour qu'on ne pût méconnaître dans l'établissement du christianisme le caractère incontestable d'une œuvre divine.

Quand le temps marqué fut venu, Dieu mit le sceau à tous les oracles des prophètes et en manifesta l'accomplissement par des preuves nombreuses et éclatantes. L'empire des Grecs n'avait fait que passer, et les royaumes formés de ses débris avaient été successivement conquis

par les Romains. Ainsi s'était élevé, selon la prédiction de Daniel, ce quatrième empire, plus puissant que tous les autres, et auquel devait succéder bientôt le règne éternel du Messie. La Judée, subissant la loi commune, après avoir été livrée d'abord à des princes étrangers, devint ensuite une province romaine. Le peuple juif perdit ainsi pour jamais l'autorité ou le sceptre qui devait se maintenir dans la tribu de Juda jusqu'à la venue du Messie. Les efforts de ce peuple aveugle pour secouer le joug rendirent plus incontestable l'expiration du terme fixé, car ils amenèrent la destruction de Jérusalem, la ruine du temple et du sanctuaire, la dispersion des Juifs, et, selon l'expression des prophètes, la désolation qui n'aura point de fin. Toutes ces circonstances devaient arriver après que le Messie aurait été mis à mort ; elles avaient été prédites comme la suite et le châtement de ce crime, et les Romains n'étaient que l'instrument de la vengeance divine. C'est là que se termine en quelque sorte la chaîne des événements temporels dont l'Écriture sainte avait prédit la succession, les rapports et le but par une révélation expresse ; le peuple que Dieu avait choisi pour faire éclater par des marques sensibles les conseils de sa Providence ; était remplacé par un peuple nouveau, et ne devait plus exister que pour être au milieu des nations un témoignage permanent de la consommation des prophéties. Avec le royaume spirituel de Jésus-Christ commence un nouvel ordre de choses où l'Écriture sainte ne révèle plus que les destinées de l'Église et les secrets de la vie future. Toutefois comme elle avait annoncé la grandeur de l'empire romain, elle en a aussi prédit la chute, dont elle ne nous laisse pas non plus ignorer les causes ; car elle nous la montre comme un effet de la vengeance divine sur cette nouvelle Babylone, enivrée du sang des martyrs. Mais Rome, devenue la proie des barbares, conserve par la religion l'empire éternel qu'elle s'était vainement promis de ses victoires

et de ses dieux. Cette catastrophe devait consommer le triomphe de l'Église. Une autre Rome toute chrétienne, dit Bossuet, sort des cendres de la première, et c'est seulement après l'inondation des barbares que s'achève entièrement la victoire de Jésus-Christ sur les dieux romains, qu'on voit non-seulement détruits, mais encore oubliés.

Quoi de plus admirable que cet enchaînement de prédictions et d'événements destinés par la Providence à marquer la venue du Messie ! Quoi surtout de plus frappant et de plus contraire à toutes les prévisions humaines que cette conversion des gentils, tant de fois annoncée plus de mille ans d'avance comme le résultat de sa mission et le terme où devaient aboutir toutes les prophéties ! L'idolâtrie avait de si profondes racines dans le cœur humain, et tenait par tant de liens à la constitution sociale, qu'il a fallu trois siècles de luttes et des révolutions imprévues pour achever de la détruire. Mais ni les préjugés, ni les intérêts, ni la protection des lois, ni tous les efforts de la puissance publique ne furent capables de la soutenir ; et quand sa ruine fut consommée, la puissance romaine, dont l'organisation semblait en protéger les débris, tomba elle-même sous les coups des barbares. Ainsi disparut le monde ancien pour faire place au développement de la civilisation chrétienne. Une nouvelle carrière fut ouverte au travail incessant de la régénération sociale. Mais, pour mieux apprécier cette œuvre divine, pour faire mieux comprendre l'intervention de la Providence et tout ce qu'il y a de merveilleux dans l'établissement du christianisme, il importe de jeter un coup d'œil sur l'état du monde et sur la disposition des esprits au moment où l'Évangile fut annoncé. On verra ainsi tout à la fois les moyens que Dieu avait préparés dans le secret de ses conseils, et les obstacles dont sa toute-puissance devait seule triompher.

Les conquêtes des Romains avaient réuni sous leur

domination presque tous les peuples civilisés. Par là se trouvaient renversées toutes les barrières précédemment élevées entre les nations par la diversité du langage, par la rivalité des gouvernements, par l'opposition des intérêts ou par d'autres motifs politiques. Mais ce vaste empire n'était pas gouverné par les mêmes lois, ni tous les sujets placés dans les mêmes conditions. Les peuples d'Italie avaient obtenu, après une guerre sanglante, le titre de citoyens romains, qui s'étendait aussi à toutes les colonies, et qui avait été en outre accordé par faveur à quelques autres villes des provinces, ou à des corporations particulières. Les autres peuples portaient seulement le nom d'alliés, et ce ne fut que sous le règne de Caracalla, au commencement du troisième siècle, que le titre de citoyen romain fut étendu à tous les sujets de l'empire. Ce titre conférait d'abord des privilèges importants et surtout des garanties contre les vexations et les poursuites arbitraires des magistrats; car la loi ne leur permettait pas de battre de verges un citoyen romain, de le mettre à la torture ni de le condamner à mort; il fallait pour cela un jugement du peuple; mais ces privilèges tombèrent peu à peu avec toutes les autres libertés, ou du moins ils devinrent d'impuissantes défenses contre les froides cruautés de la tyrannie.

Rome, devenue maîtresse du monde, était en effet courbée elle-même sous le joug du despotisme. On connaît les révolutions qui avaient substitué l'empire d'un seul au gouvernement de la république, et pour ne pas nous étendre sur des détails inutiles, nous nous contenterons de les rappeler brièvement et d'en indiquer les résultats. On sait que la lutte perpétuelle du peuple et du sénat avait enfin produit les guerres civiles de Marius et de Sylla. Ce dernier fit triompher un moment la cause du sénat ou de l'aristocratie, et souilla sa victoire par d'horribles cruautés. Mais après sa mort le parti vaincu releva la tête. Catilina, qui s'était d'abord engagé sous

la bannière de l'aristocratie, ayant ruiné sa fortune par ses débauches, se tourna du côté du peuple et forma contre le parti aristocratique une conjuration formidable où entrèrent un grand nombre de sénateurs. Il fallut pour le vaincre employer des moyens extrêmes. Rome fut mise pour ainsi dire en état de siège par un décret du sénat qui ordonnait aux consuls de prendre toutes les mesures nécessaires au salut de la république, et Cicéron, au mépris des lois qui réservaient au peuple le jugement des affaires capitales, fit mourir en prison et sans forme de procès les principaux accusés. Il employa dès lors avec la vanité d'un parvenu son éloquence et ses talents à défendre les intérêts du sénat. Mais le parti populaire trouva dans l'aristocratie elle-même un défenseur bien autrement habile et qui lui assura la victoire. César, neveu de Marius et complice de Catilina, après avoir défait Pompée et l'armée du sénat dans les plaines de Pharsale, s'empara du souverain pouvoir. Il se fit nommer dictateur à l'exemple de Sylla, et, moins cruel que lui, quand son ambition fut satisfaite, il ne songea point à frapper par des proscriptions les restes du parti vaincu. Cette modération lui devint funeste. Il fut assassiné par les chefs de l'aristocratie, qui tentèrent vainement de rétablir la république et l'autorité du sénat. Antoine et Octave, l'un lieutenant et l'autre neveu et fils adoptif de César, s'unirent pour les combattre, et se divisèrent après la victoire. Enfin, après la bataille d'Actium, Octave, à qui la flatterie donna le nom d'Auguste, devint seul maître de l'empire. Il affecta de ménager l'aristocratie qui se plia facilement à la servitude ; mais elle se vit exposée, sous les règnes suivants, à toutes les attaques d'une ombrageuse tyrannie.

Auguste laissa subsister d'abord toutes les apparences de la république. Elle eut comme auparavant des consuls, des préteurs, et les autres magistrats ordinaires. Il garda seulement avec le titre d'empereur le commandement

des armées, et comme il était le chef du parti populaire, il s'attribua, sous prétexte de défendre le peuple, l'autorité des tribuns, et ne souffrit pas qu'un autre que lui fût revêtu de ce titre, qui le rendait en quelque sorte inviolable. Car on sait que les lois prononçaient la peine de mort contre quiconque attaquerait un tribun, et ce fut là le prétexte de toutes ces accusations de lèse-majesté qui plus tard devinrent si fréquentes et si redoutables. Le gouvernement des provinces fut partagé entre l'empereur et le sénat ; mais celui-ci n'eut que les moins importantes ; l'empereur, comme chef de l'armée, conserva naturellement toutes les provinces où étaient des légions. Il y nomma des gouverneurs qui réunissaient au commandement des troupes le pouvoir administratif et le pouvoir judiciaire. Il leur adjoignit, dans les subdivisions provinciales, des procureurs et des présidents qui, dans la suite, furent investis des mêmes pouvoirs. Enfin, quand il crut sa puissance affermie par le temps, il ne craignit pas d'attirer à lui toute l'autorité, d'usurper les titres et les droits de toutes les magistratures, d'établir à Rome une garnison, et d'enlever au peuple le pouvoir de faire des lois et celui de juger les crimes publics, pour conférer ces pouvoirs au sénat, devenu le servile instrument de toutes ses volontés. Il conserva néanmoins les comices ou assemblées pour l'élection des consuls et des autres magistrats. Mais elles furent abolies par Tibère. Ainsi s'organisa peu à peu un redoutable despotisme qui rendit l'empereur maître absolu de la fortune et de la vie des citoyens ; car ce qu'il ne pouvait pas faire par lui-même, il était sûr de l'obtenir du sénat, toujours prêt à servir les haines, les frayeurs et les caprices des tyrans (1).

Auguste, craignant le sort de César, feignit de ne vouloir conserver l'empire que pour un temps limité, et

(1) Tacit. *Ann.* lib. I. — Suet. — Dion.

chaque fois que le terme fut expiré, il fit semblant de renoncer au pouvoir dans la prévision bien certaine que la flatterie le prierait de se dévouer encore au bonheur de l'état. Dès qu'il fut mort, Tibère, son fils adoptif, s'empara du commandement des troupes ; après quoi, ne pouvant plus douter des suffrages, il feignit de consulter le sénat, qui ne manqua pas de lui conférer tous les pouvoirs. L'empire devint ainsi héréditaire. Mais les cruautés de Néron occasionnèrent une révolte qui changea cet état de choses. Galba fut proclamé empereur par les armées des Gaules et d'Espagne, puis assassiné bientôt après par les mêmes troupes, qui lui donnèrent Othon pour successeur. D'un autre côté, l'armée de Germanie déféra l'empire à Vitellius, et celle de Syrie à Vespasien, dont le parti finit par triompher. Dès ce moment la succession au trône n'eut plus rien de fixe et dépendit des circonstances. Le principe d'hérédité, quoique maintenu, fut souvent violé par l'effet des conspirations ou des révoltes, et l'empire devint comme une fonction précaire, toujours soumise aux caprices des soldats, qui le donnèrent ou l'enlevèrent à leur fantaisie, et qui osèrent même le mettre à l'encan. Si le sénat intervenait encore, ce n'était guère que pour ratifier le choix qui lui était imposé par l'armée.

On se ferait difficilement une idée de l'état de corruption, d'avilissement et de misère où fut plongée la société sous un tel gouvernement. Tous les ordres de citoyens, dit Tacite, se précipitaient dans la servitude. Le sénat s'abaissait par de lâches adulations devant les domestiques ou les affranchis des empereurs, et les plus illustres membres de ce corps avili ne rougissaient pas de faire le métier d'espions et de délateurs pour obtenir par la confiscation une part dans les biens des accusés. Le peuple, devenu étranger aux affaires publiques, habitué depuis longtemps à mépriser le commerce, l'industrie et le travail, trouvant sa sûreté dans sa bassesse, et content

de voir les grands opprimés par la tyrannie, s'abrutissait dans l'oisiveté et ne demandait autre chose que du pain et des spectacles. Caligula, Néron, Domitien, et les autres empereurs flétris par l'histoire, furent ceux qu'il aima davantage et qu'il regretta le plus, parce qu'ils contribuaient de tout leur pouvoir à ses plaisirs. Nous ne rappellerons pas les honteuses débauches et l'effroyable dissolution de mœurs qui régnait à Rome et dans tout l'empire. Quelle plume oserait décrire toutes les infamies qui s'étaient au grand jour, et dont le tableau se voit encore dans les histoires de Tacite et de Suétone, dans les poésies d'Horace, de Tibulle, de Catulle, d'Ovide et de Martial, dans les écrits de Lucien, d'Apulée, de Pétrone, et d'autres auteurs païens? Il semble, dit un écrivain célèbre, que la Providence ait conservé tous ces livres, d'ailleurs si pernicieux, pour nous montrer de quel abîme de corruption Jésus-Christ a retiré le genre humain. La dépravation des mœurs vint à Rome par la Grèce et l'Orient. C'est de là que tiraient leur origine les infâmes mystères de Bacchus et de Cybèle, le culte de Priape et les honteuses légendes de Vénus, d'Adonis et de Ganymède. Quoi de plus connu que les débordements de Corinthe et la mollesse efféminée de l'Ionie et de l'Asie Mineure? Cette corruption, qui avait perdu la Grèce, passa des vaincus à leurs maîtres, et l'on peut voir dans Salluste et dans les autres historiens combien la contagion fut prompte et générale. Les dépouilles de Carthage, de la Grèce et de l'Asie introduisirent à Rome un luxe incroyable, qui bientôt énerva toutes les âmes, irrita toutes les passions, et fit naître une soif insatiable des richesses et un amour effréné des voluptés et des jouissances sensuelles. La débauche et les dérèglements furent portés à tel point, qu'Auguste se vit obligé de faire des lois pour encourager les mariages (1). Le luxe pro-

(1) Dion. lib. LXIV. — Suet. *in Aug.*

duisit un autre effet déplorable. Une grande partie de l'Italie fut enlevée à la culture et n'offrit plus que des jardins et des pares immenses, avec de somptueuses maisons de campagne, habitées seulement par quelques esclaves. Il fallut réserver les blés de l'Afrique et de l'Égypte pour nourrir la ville de Rome, car une immense populace y vivait entretenue par des distributions gratuites aux dépens du trésor public. Les provinces étaient d'ailleurs exposées à toutes les cruautés, à toutes les vexations des gouverneurs, qui avaient un pouvoir absolu, et qui en abusaient le plus souvent pour satisfaire leur cupidité et commettre les plus révoltantes injustices. Ajoutez à cela les charges accablantes qui pesaient sur les peuples et les exactions intolérables des officiers chargés des recouvrements des impôts. On sait combien ils s'étaient rendus odieux dans toute l'Asie, et particulièrement dans la Judée, sous le nom de publicains. Les tributs devinrent à la fin tellement excessifs, qu'on vit une multitude de citoyens, poursuivis par les traitants, vendre leur liberté ou se réfugier chez les barbares (1).

La mollesse et la dissolution des mœurs s'alliaient chez les Romains à une férocité barbare qui avait sa source dans une habitude continuelle de la guerre. Leurs divertissements ordinaires étaient de voir des gladiateurs s'entre-tuer, ou des hommes déchirés par les bêtes, et cette horrible coutume s'étendit peu à peu dans les provinces. Ces spectacles étaient donnés par les magistrats ou par de simples citoyens pour les fêtes et les jeux publics, pour les anniversaires des empereurs, pour honorer les funérailles ou pour accoutumer les nouveaux soldats à voir couler le sang (2). On forçait à ces combats inhumains les captifs pris à la guerre ; d'autres embrassaient volontairement cette profession pour obtenir les applau-

(1) Just. *Hist.* lib. XXVIII. — Salv. *De Gub. Dei*, lib. V.

(2) Jul. Capit. *Vit. Maxim.*

dissements de la multitude , tant la démoralisation était profonde , et l'on vit quelquefois dans les réjouissances publiques une si prodigieuse quantité de gladiateurs que le sénat se crut obligé d'en diminuer le nombre (1). Titus, dont on a tant loué la clémence , fit périr dans les combats contre les bêtes ou comme gladiateurs plus de deux mille captifs pour célébrer l'anniversaire de la naissance de son frère. Qu'on juge par là du sang qui coulait dans ces horribles spectacles ! Les lois elles-mêmes outrageaient la nature et l'humanité. Elles donnaient aux pères le droit de vie et de mort sur leurs enfants ; les maîtres avaient le même droit sur leurs esclaves, et l'on sait avec quelle cruauté féroce ils en usaient. On les mettait à la question pour les causes les plus légères , on leur faisait souffrir des tortures horribles. On les faisait périr quelquefois sous les coups par amusement , et si le maître était assassiné , tous les esclaves qui se trouvaient dans la maison étaient envoyés au supplice. Enfin , lorsqu'ils étaient vieux , malades ou mutilés , on les exposait dans une île du Tibre pour y mourir de faim (2). Du reste , la condition des esclaves était la même partout, et il ne faut pas oublier que leur nombre était prodigieux. On comptait à Athènes vingt et un mille citoyens et quatre cent mille esclaves ; à Rome , la proportion était peut-être encore plus forte. Un certain Cecilius en avait jusqu'à quatre mille (3). Faut-il s'étonner que, dans un état courbé sous le poids de tant d'abus , de tant de corruption et de misère , la population soit allée toujours en diminuant , et que la plupart des provinces aient été presque désertes ? Plutarque assure qu'on aurait eu peine à trouver de son temps dans la Grèce trois mille hommes

(1) Suet. *in Neron. in Domit.*

(2) Denys d'Halie. *Ant. rom.* lib. II. — Tacit. *Ann.* lib. XIV, cap 41. — Dion. Cass. lib. LX.

(3) Athen. lib. VI, cap. 20. — Plin. lib. XXXIII, cap. 10.

de guerre. Strabon nous apprend que l'Épire et les pays voisins, où il y avait autrefois plus de soixante-dix villes, étaient presque sans habitants, et que les soldats romains campaient dans les maisons abandonnées. Tite-Live dit la même chose de quelques endroits de l'Italie (1). On doit comprendre maintenant pourquoi l'empire devint enfin la proie des barbares.

La dissolution des mœurs était entretenue et consacrée en quelque sorte par la religion qui avait élevé des autels à toutes les passions et divinisé tous les vices. On conçoit à peine cet effroyable renversement de la raison et de toutes les idées morales. Qui n'a pas admiré dans le christianisme l'effet salulaire de ces instructions publiques qui répandent dès l'enfance dans toutes les classes de la société la connaissance et l'amour du devoir ? Mais, au lieu de cet enseignement populaire, le paganisme n'offrait partout que des leçons de débauche et des principes de dépravation. Les spectacles, les fêtes, les cérémonies sacrées ne servaient qu'à présenter au peuple le tableau et, pour ainsi dire, l'apologie du vice justifié par l'exemple des dieux. C'étaient comme autant d'écoles d'immoralité. On sait les honteux excès qui se commettaient sous un voile religieux dans les bacchanales et les lupercales, dans les mystères de la bonne Déesse, dans le culte de Vénus et dans les autres cérémonies païennes. Les amours des dieux et leurs désordres de tout genre faisaient le sujet de leurs fêtes, des hymnes chantés en leur honneur et des peintures exposées dans leurs temples. Tous ces éléments de corruption, tous ces hommages rendus au crime, ne devaient-ils pas nécessairement étouffer les inspirations de la conscience, et l'homme pouvait-il condamner en lui-même les passions et les vices qu'il honorait dans le ciel ? C'est en vain qu'on exhortait

1, Plutarcli. *de Gen. corr.* — Strab. lib. VII. — Tit.-Liv. lib. VI, cap. 12.

quelquefois les hommes à la vertu, et qu'on cherchait à les effrayer par l'idée du Tartare. On comprend facilement l'impuissance de ces menaces, qui se trouvaient en contradiction avec toutes les pratiques et tous les enseignements du culte public : pouvait-il en effet rester un moyen de contenir la licence, quand on la faisait régner au nom et sous la protection des dieux ?

Du reste , les infamies et les absurdités de l'idolâtrie avaient enfin provoqué le mépris chez une foule d'individus, et fait naître un scepticisme qui s'étendait jusqu'aux fondements de la morale, et qui devenait ainsi une autre source de dépravation. Ce scepticisme avait commencé dans la Grèce où il détruisit la probité, corrompit toutes les vertus, et répandit l'égoïsme, l'amour des voluptés et surtout une mauvaise foi qui devint bientôt proverbiale. Il introduisit à Rome avec la philosophie des Grecs, et ne tarda pas à y produire les mêmes effets. On peut juger de ses progrès si l'on se rappelle qu'autrefois des philosophes avaient été proscrits et condamnés à mort pour avoir élevé des doutes sur l'existence des dieux , et que, plus tard, les mêmes doutes furent reproduits à peu près publiquement et réduits en système par des sectes entières , dont les opinions se propagèrent sans être ni poursuivies ni flétries, comme s'il eût été question de la controverse la plus indifférente. Il suffit de lire le traité de Cicéron sur la nature des dieux pour voir, malgré sa réserve apparente , quelle était la hardiesse et la liberté du scepticisme. Ce n'était pas seulement dans les écoles et dans les discussions philosophiques qu'on pouvait attaquer impunément les dogmes fondamentaux de la religion : César, dans un discours au sénat, ne craignait pas de se prononcer ouvertement contre les peines et les récompenses de la vie future ; et Cicéron , en plaidant pour un accusé , s'autorisait de l'opinion publique pour rejeter comme des fables absurdes les supplices des méchants dans les enfers ; tant l'incrédulité , à cet égard,

était devenue générale et manifeste. Enfin, ce qui prouve combien elle était répandue sur tous les objets du culte c'est que, dans un autre endroit, il nous apprend que l'oracle de Delphes avait cessé ou du moins perdu son crédit depuis longtemps, parce qu'on n'y croyait plus. Ce scepticisme rendit les temples si déserts que, selon l'expression de Properce, les araignées les couvraient de leurs toiles (1).

Cependant l'idolâtrie se maintenait par la force des préjugés, des passions et des intérêts. Une grande partie du peuple y demeurait opiniâtrément attachée, surtout en Occident, et principalement dans les campagnes, où les préjugés résistent plus longtemps, et de là vint qu'à la fin ceux qui persistaient dans l'idolâtrie furent désignés par le nom de *payani* ou de paysans. Elle était protégée d'ailleurs par la politique, non comme vraie, mais comme établie et tenant par une foule de liens à la constitution de l'état. Le respect des lois et la crainte des innovations, à défaut de zèle religieux, portaient les plus indévots à la soutenir et lui assuraient l'appui de l'autorité publique. Cicéron, après s'être moqué des augures, déclare qu'on ne laisse pas de les maintenir à cause de l'usage établi et par égard pour l'opinion du peuple. On voit dans tous ses ouvrages qu'il ne croyait à rien en matière de religion, et, néanmoins, quand il en parle, il la représente toujours comme une institution que les lois, la coutume, l'intérêt public et le respect de l'antiquité doivent rendre inviolable. Il suivait en cela les principes des plus célèbres philosophes. Socrate, dit Xénophon, s'attachait au conseil de l'oracle, portant que chacun doit se conformer à la coutume de son pays sur la manière d'honorer les dieux. Platon, Sénèque, Epictète et beaucoup d'autres enseignaient également qu'on doit suivre

(1, Polyb. *Hist.* lib. VI. — Sallust. *Catil.* cap. 51. — Cic. *Pro Cluent.*; *De Divin.* lib. II, cap. 57. — Propert. lib. II, eleg. 5.

la religion de l'état, non pour plaire aux dieux, mais pour se conformer aux lois (1). C'est à peu près le système encore adopté de nos jours, et l'on voit que l'indifférence philosophique a présenté dans tous les temps le même caractère d'hypocrisie. Mais ce qui entretenait à Rome l'attachement politique à l'idolâtrie, c'est que la ville avait été fondée sous des auspices qui la faisaient croire éternelle, qu'elle était consacrée au dieu de la guerre, qu'elle croyait devoir ses victoires à la religion, et qu'enfin on regardait le salut de l'empire comme attaché au culte des dieux. Les plaintes que le sénat fit retentir sans cesse contre le christianisme, même après la conversion des empereurs, prouvent assez quelle était la puissance de cette opinion.

Les anciennes lois romaines prohibaient l'exercice de tout culte nouveau ou étranger qui n'aurait pas été reconnu et approuvé par l'autorité publique. Les empereurs adoptèrent cette politique, dont ils sentaient l'importance pour leur intérêt propre comme pour celui de l'état. Cependant on usait souvent de tolérance, et l'on permettait surtout aux étrangers domiciliés à Rome de pratiquer les cérémonies de leur culte. Ces cérémonies trouvèrent bientôt parmi les Romains eux-mêmes un grand nombre de prosélytes. Car elles offraient naturellement par leur nouveauté, par le secret de leurs mystères, par la forme et le but des initiations, un puissant attrait pour le peuple toujours entraîné avec plus d'ardeur vers tout ce qui ne rentre point dans ses habitudes. C'était un nouvel aliment saisi avec avidité par la superstition. Aussi les dévots polythéistes, pour ranimer la ferveur de la multitude, montraient chaque jour plus d'empressement à multiplier les mystères, les sacrifices, les initiations et les rites de toute espèce. De là vint l'im-

(1) Xenoph. *Mirab. Socr.* lib. I. — Plat. *De Leg.* lib. V. — Epict. ap. 36. — Senec. apud. Aug. *De Civit. Dei.* lib. VI, cap. 10.

portation en Occident du culte de Cybèle, d'Isis, de Mithra et d'autres divinités étrangères. Les prêtres ou les ministres de ces divinités couraient les villes et les campagnes avec des instruments de musique, et vivaient aux dépens de la crédulité des peuples. Ils amusaient la multitude par des prestiges, par des danses, par des scènes de fureur, ou par des farces le plus souvent obscènes. Les uns, menant des lions apprivoisés, vantaient la grandeur et la puissance de la mère des dieux, et promettaient une vie éternelle aux initiés. Les autres distribuaient des médailles ou des images du culte isiaque, et menaçaient, au nom d'Isis, ceux qui leur refusaient l'aumône de les rendre aveugles ou de leur envoyer des maladies qui devaient faire enfler leur corps. On peut juger de l'ardeur avec laquelle on embrassa ces rites nouveaux, en se rappelant que le temple d'Isis, démoli sept ou huit fois par les ordres du sénat, fut toujours rebâti, et finit par attirer bientôt un concours immense de peuple empressé à se faire initier. Enfin ce culte fut autorisé, et l'on compta dans la suite au moins huit temples d'Isis ou de Sérapis dans la seule ville de Rome et une foule d'autres dans les provinces. Un passage de Juvénal nous apprend qu'on allait par dévotion jusqu'en Égypte chercher des eaux du Nil pour en faire des aspersions dans ces temples, tant cette superstition avait acquis de puissance sur quelques esprits (1). Aussi le culte d'Isis fut, comme celui de Mithra et de Cybèle, un de ceux qui résistèrent le plus longtemps aux efforts du christianisme.

Quoique le fond de l'idolâtrie fût le même partout, elle avait cependant des formes infiniment variées, parce que les dieux n'étaient pas les mêmes chez les différents peuples, et que les cérémonies du culte étaient aussi très-diverses. Il y avait une assez grande analogie entre la religion des Grecs et celle des Romains ; mais les religions

(1) Juvén. *sat.* VI. — Lucan. *Phars.* lib. VIII.

Les autres peuples en différaient considérablement. Les Romains essayèrent de faire disparaître ces différences et d'établir l'uniformité de culte dans tout l'empire. Ils trouvèrent aucun moyen pour amener peu à peu et volontairement les peuples conquis à embrasser la religion de Rome. Ils donnèrent aux dieux étrangers les noms des dieux romains qui paraissaient s'en rapprocher le plus. Ils cherchèrent à persuader aux peuples que ces dieux ne différaient que de nom. Ils engageaient les prêtres par des récompenses ou des honneurs, et quelquefois par la crainte, à propager cette opinion, à se conformer aux rites du culte romain ; et quand ils trouvaient trop de résistance, ils condamnaient les superstitions étrangères, prohibaient certaines cérémonies, et supprimaient les privilèges des prêtres. C'est par ces moyens qu'ils abolirent peu à peu dans les Gaules le culte druidique (1). Ainsi, d'un côté, la religion romaine se chargea d'une foule de superstitions nouvelles, empruntées principalement aux provinces de l'Orient, et, d'autre part, les provinces conquises, sans renoncer à leur culte, le modifièrent ou l'augmentèrent par l'adoption des cérémonies romaines. Il en résulta partout une transformation de la religion ancienne, qui devint un mélange de toutes les superstitions et de toutes les croyances.

Je n'exposerai pas ici les théogonies des différents peuples ni les attributions spéciales de cette multitude infinie de dieux mâles et femelles qui régnaient dans chaque pays sur les diverses parties de la nature ; je n'entrerai pas non plus dans le détail des sacrifices et des autres cérémonies usitées dans les différents cultes. Un pareil travail deviendrait aussi fastidieux qu'inutile. Et qui oserait d'ailleurs remuer ce hideux mélange d'absurdités et d'infamies ? Nous rappellerons seulement quels étaient, en général, sous des noms divers, les principaux

(1) Strab. lib. IV.

objets de l'idôlatrie. On peut les diviser en deux catégories dont l'une comprenait les phénomènes ou les différents êtres de la nature, et l'autre tous les dieux qui avaient leur type dans l'humanité. On sait que le polythéisme supposait le monde animé et gouverné par des génies ou des esprits divins qui présidaient à chacune des parties de l'univers. De là vint le culte rendu aux astres, au soleil, aux planètes, à la terre, au feu et aux autres éléments. Les dieux, d'après ce préjugé, furent multipliés sans nombre et distribués partout. Les fleuves, les montagnes, les moissons, la vigne, les jardins, le foyer domestique, toute chose enfin eut son génie ou sa divinité particulière. Ensuite l'imagination vint imprimer à cette foule de dieux un type arbitraire et modelé sur l'humanité. Elle leur donna des formes, des sentiments, des passions, des besoins analogues aux effets de l'organisation humaine. Elle inventa des mythes ou des fables qui attribuaient aux dieux une suite d'actions représentant, sous un voile allégorique et sous un type humain, les divers phénomènes de la nature. Ainsi Jupiter, Saturne, Apollon, Diane, Vénus, Junon et les autres dieux et déesses devinrent la personnification de l'espace, du temps, du soleil, de la lune, des planètes, des éléments, en un mot, des corps dont se compose l'univers et des lois qui les gouvernent. Cette mythologie se compliqua bientôt d'une multitude de fables nouvelles, différentes selon les lieux et quelquefois contradictoires, enfantées par l'amour populaire du merveilleux ou par l'imagination des poètes. On personnifia tout ce qui offrait une apparence d'activité et jusqu'aux passions humaines, qui eurent leurs mythes et devinrent l'objet d'un culte licencieux. Enfin, on mit au rang des dieux les hommes qui s'étaient distingués par leur force, par leur courage ou par des inventions utiles. On leur donna quelquefois le nom des anciens dieux, et leur histoire, plus ou moins chargée de fables, vint ajouter en-

bre aux absurdités de la mythologie. Il y eut ainsi plusieurs Jupiter, et plusieurs autres dieux ou déesses de même nom, dont on racontait la naissance, l'éducation, le mariage, les amours adultères et les dérèglements de tout genre (1).

On comprend bien que cette multitude de fables sur la nature des dieux devait produire une grande diversité dans les honneurs qu'on leur rendait. Les victimes, les offrandes, les cérémonies des sacrifices et tous les rites du culte variaient non-seulement selon les lieux et d'après les usages des peuples, mais aussi dans le même lieu, selon le caractère et les attributs de chaque divinité. Car les lois ou la coutume déterminaient différemment dans chaque pays la forme des cérémonies, et chaque dieu avait son culte particulier, déterminé d'après son histoire mythologique. Il y avait donc autant de rites divers que de dieux et de pays. C'était une myriade de pratiques extravagantes que le temps et la superstition augmentaient sans cesse. Il ne faut pas oublier, du reste, qu'outre les cérémonies publiques, il y avait aussi, principalement en Orient et dans la Grèce, des cérémonies secrètes, désignées par cette raison sous le nom de mystères. Nul n'y était admis s'il n'avait passé par les épreuves rigoureuses de l'initiation, et il était défendu sous peine de mort d'en divulguer le secret. Rien de plus célèbre que les mystères d'Éléusis et autres semblables. Mais on en connaît trop peu l'objet pour nous étendre sur ce point. Quelques auteurs ont prétendu que les mystères avaient pour but d'enseigner le dogme de l'unité de Dieu, et de représenter les divinités païennes comme des simples ministres d'un être suprême qui les emploie au gouvernement du monde. D'autres croient qu'ils tenaient plutôt à enseigner le panthéisme et à ramener les

(1) Cic. *De Nat. Deor.* lib. II et III. — August. *De Civ. Dei*, lib. IV et VII. — Eus. *Præp. Evang.* lib. I. — Macrob. *Saturn.* lib. I.

fables mythologiques à l'explication des phénomènes de la nature. Enfin, il est possible qu'on ait voulu seulement perpétuer et rendre plus efficace le dogme des peines et des récompenses de la vie future ; car on effrayait d'abord les initiés par des bruits et des tremblements souterrains , par les éclats de la foudre, par des spectres et des fantômes , par des gémissements et des cris affreux, par toutes les horreurs du Tartare , et on leur offrait ensuite par des spectacles et des sons ravissants une image des Champs-Élysées. Ce qu'il y a de certain, c'est que la licence ne tarda pas à s'y introduire, et que la plupart des mystères n'offraient , comme toutes les cérémonies païennes , qu'un mélange de superstitions absurdes et d'obscénités révoltantes. Le peuple s'empressait néanmoins de se faire initier, soit par curiosité , soit parce qu'on était persuadé que l'initiation procurait ici-bas la protection particulière des dieux , et, après la mort, une place distinguée et une félicité sans bornes dans les Champs-Élysées. Les mêmes motifs servirent à propager les cultes orientaux de Cybèle, d'Isis et de Mithra, dont les mystères offraient divers moyens de régénération, avec la promesse et l'image d'un bonheur futur dans le sein de la Divinité. Les cérémonies de l'initiation présentaient aussi des scènes effrayantes, une imitation de la foudre et des éclairs, et quelquefois l'application de la pointe d'une épée sur le front du récipiendaire. C'est ce qui avait lieu en particulier pour les mystères de Mithra (1).

Les prêtres chargés des fonctions du culte idolâtrique formaient des corporations puissantes et jouissaient de nombreux privilèges. Il y avait chez les Romains un collège de pontifes, institué par Numa pour présider à toutes les cérémonies et régler toutes les affaires de la religion. Ce collège, d'abord peu nombreux, fut augmenté successivement et composé enfin de quinze membres, ce qui les

(1) Apul. *Metam.* lib. XI. — Pleth. *in Orac. Zoroastr.*

ait nommer *quindécemvirs*. Leur chef prenait le titre de souverain pontife, et était élu par le peuple. Il faisait la dédicace des temples, présidait aux sacrifices, recevait les vestales, gouvernait les prêtres, conservait et expliquait les oracles et prononçait sur toutes les questions religieuses. Il avait aussi la garde des annales publiques; il réglait le calendrier, et déterminait les jours où il était permis de rendre la justice, d'élire les magistrats et de tenir des assemblées; enfin il présidait aux jeux établis en l'honneur des divinités. Sa dignité était inamovible, et il ne rendait compte de sa conduite ni au sénat ni au peuple; mais il ne pouvait prononcer sur certaines affaires sans l'avis du collège des pontifes. Comme cette dignité conférait des pouvoirs fort étendus, Auguste ne manqua pas de se l'attribuer, et tous les empereurs suivirent cet exemple. Les pontifes avaient le pas sur tous les magistrats et étaient exempts de la milice et de toutes les charges municipales. L'usage étendit ces immunités aux prêtres païens de toutes les provinces, mais une loi de Constantin les restreignit aux pontifes perpétuels ou inamovibles. Le collège des pontifes avait au-dessous de lui un grand nombre de prêtres et de ministres, dont les uns, comme les augures et les aruspices, étaient attachés au culte de tous les dieux reconnus dans l'empire, les autres au culte d'une divinité particulière. Tels étaient les *salii*, destinés à la garde des boucliers sacrés et au culte de Mars, les *lupercaux*, les *féciaux*, les *arvales* et plusieurs autres (1). Il y avait aussi d'autres catégories de prêtres pour les divinités étrangères; ainsi la déesse Cybèle eut les siens, connus sous le nom de *corybantes* ou de *galles*, qui avaient leur chef ou souverain pontife particulier. Il en fut de même pour les cultes d'Isis, de Sérapis et de Mithra, et l'on vit peu à peu les plus nobles personnages rechercher ces pontificats nouveaux et les compter parmi

(1) Denys d'Halic. *Antiq. rom.* lib. II. — Plin. lib. XVIII, cap. 2.

leurs titres de distinction. Julien l'Apostat se fit lui-même recevoir pontife de Mithra.

Toutes les provinces de l'empire avaient leurs pontifes particuliers, nommés quelquefois par l'empereur en vertu de son titre de souverain pontife, ou élus, avec sa permission, par les députés des villes de la province. Il y avait ainsi un Asiarque, chef des pontifes de la province d'Asie, un Syriarque pour la Syrie, et on voit dans Strabon que le pontife suprême de la Lycie était élu par les suffrages de vingt-trois villes. Julien l'Apostat nomma Chrysanthé, dont il avait été le disciple, souverain pontife de la Lydie. La juridiction de ces pontifes s'étendait sur toutes les affaires de la religion dans la province, et tous les prêtres étaient soumis à leur autorité. L'empereur Maximin, au commencement du quatrième siècle, pour relever l'éclat de leur dignité, leur permit d'avoir des gardes. Les prêtres de chaque ville avaient aussi un chef que l'on désignait, en général, sous le nom de pontife, mais qui était subordonné au pontife de la province. Une des attributions des pontifes était de présider aux jeux et aux spectacles en l'honneur des dieux. Ils étaient chargés, en outre, de poursuivre les crimes d'impiété. C'est à raison de cette double fonction qu'on les voit si souvent, dans les actes des martyrs, prendre part aux accusations ainsi qu'à l'exécution des jugements contre les chrétiens. Dans quelques villes de la Grèce, particulièrement à Athènes, plusieurs sacerdotes étaient attachés à des familles anciennes et puissantes où ils se transmettaient de père en fils comme une des prérogatives les plus honorables. Ainsi la famille des Eumolides présidait au culte de Cérès, et, parmi les prêtres de Delphes, il y en avait plusieurs dont les titres et les fonctions se perpétuaient dans une même famille qui prétendait tirer son origine de Deucalion. Les prêtres formaient d'ailleurs, pour le service de chaque temple ou de chaque dieu, des communautés particulières dont le chef prenait le titre

le grand prêtre. Quelques-uns de ces sacerdoces donnaient une position si éminente, une si grande autorité, et surtout des revenus si considérables, que Caton promettait la grande prêtrise de Paphos à Ptolémée comme un dédommagement du royaume de Chypre dont les Romains voulaient le déposséder (1).

Personne n'ignore quelle était dans l'origine la puissance des prêtres en Egypte, où ils formaient le conseil du roi, occupaient les premières charges de l'administration, rendaient la justice et possédaient le tiers des terres avec exemption de tout impôt. Ils avaient d'ailleurs exclusivement le dépôt des sciences, des livres sacrés et les annales du royaume, et, ce qui achevait de les rendre maîtres du gouvernement, c'est qu'ils avaient le droit de juger les rois après leur mort pour leur accorder ou leur refuser la sépulture. On comptait quatre principaux collèges de prêtres, celui de Thèbes, celui de Memphis, celui d'Héliopolis et celui de Saïs. La conquête des Macédoniens laissa subsister ces corporations, qui se perpétuèrent aussi sous la domination romaine. Elles perdirent seulement une grande partie de leur influence politique (2). Les mages, dans la Perse, formaient, comme les prêtres égyptiens, une corporation héréditaire, et ils avaient aussi le dépôt des sciences et des livres sacrés où se trouvaient tout à la fois les principes de la religion et les lois fondamentales de l'état. Leur influence était si grande, ils avaient tant de crédit auprès des peuples, qu'on ne décidait aucune affaire importante sans les consulter, et que, selon la remarque de Pline, leur prétendue science commandait aux rois des rois (3). Les Druides n'avaient pas moins d'autorité chez les Gaulois. Ils présidaient à toutes les cérémonies du culte ; ils ju-

(1) Plutarch. *Vit. Caton.* — Strab. lib. XV.

(2) Diocl. lib. II. — Herod. lib. II. — Strab. lib. XVII.

(3) Plin. lib. XXX, cap. 1. — Cic. *De Divin.* lib. I, cap. 41.

geaient tous les procès civils ou criminels, et, si quelqu'un refusait d'obéir à leur sentence, ils prononçaient contre lui une excommunication qui avait pour effet de lui interdire tout droit civil et de l'exclure en quelque sorte de la société; car chacun le fuyait ou le repoussait dans la crainte d'être souillé par sa présence et de prendre part à son crime. La corporation des druides était soumise à un chef suprême nommé par élection. Elle tenait des assemblées chaque année dans le pays de Chartres, et c'est dans ces réunions qu'on prononçait sur toutes les affaires importantes (1).

On voit combien d'intérêts puissants venaient se joindre à la force des préjugés pour soutenir l'idolâtrie, et combien il devait être dangereux de la combattre et difficile de la détruire. Aussi la philosophie n'osa-t-elle pas l'entreprendre, du moins ouvertement, et, si elle attaquait dans les écoles quelques fables absurdes, quelques superstitions particulières du paganisme, elle parut toujours aux yeux du public respecter le culte établi par les lois. Elle fut donc complice en quelque sorte de tous les égarements populaires. Au lieu d'éclairer le monde et d'opposer aux préjugés les lumières de la raison, elle autorisa, par sa doctrine ou par ses exemples, toutes les coutumes, toutes les opinions reçues; elle obscurcit, en outre, par des sophismes le petit nombre de vérités révélées par la conscience, et, mêlant aux superstitieuses folies du vulgaire la ténébreuse confusion de ses divers systèmes, elle parvint à jeter le doute sur toutes les croyances. Plusieurs sectes nombreuses faisaient ouvertement profession de douter de tout. C'était le système des pyrrhoniens et des académiciens. Les épicuriens et les cyniques l'adoptaient pour la morale. Ceux qui le rejetaient en théorie étaient presque toujours forcés d'y revenir dans la pratique ou dans les questions particulières

(1) Cæsar. *Bell. gall.* lib. VI, cap. 13. — Strab. lib. IV.

Diodore de Sicile reconnaît que les Grecs, livrés à des disputes sans fin et toujours épris d'opinions nouvelles, laissent leurs disciples dans une incertitude absolue, et les font errer toute leur vie dans le doute et l'indécision. Platon en convient également, et il avoue de plus qu'il lui est impossible de faire mieux. « Vous devez être contents, dit-il, si je vous donne des opinions aussi probables que celles des autres philosophes, et vous souvenir que nous sommes de faibles hommes (1). » Cicéron commence son ouvrage sur la nature des Dieux par déclarer que rien n'est plus difficile ni plus obscur que cette matière, et, après avoir rassemblé toutes les erreurs, tous les sophismes des différentes sectes, s'il adopte à la fin une opinion, ce n'est point comme certaine, mais seulement comme vraisemblable.

Trois sectes principales étaient répandues dans l'empire romain et avaient absorbé presque toutes les autres; c'était d'abord celle d'Épicure, la plus nombreuse de toutes, puis celle des Académiciens, et enfin celle des Stoïciens. Les Épicuriens, en paraissant admettre l'existence des Dieux, prétendaient qu'ils ne s'occupaient point de ce qui se passe dans le monde, et qu'ils restaient indifférents à toutes les actions des hommes. Ils niaient par conséquent la providence et regardaient la formation du monde comme un effet du hasard ou, en d'autres termes, comme produite par la réunion fortuite des atomes éternels de la matière. Ils faisaient consister le bonheur et la fin de l'homme dans la volupté, et détruisaient ainsi tous les fondements de la morale. Ils avaient pour maxime et pour règle de conduite de rester autant que possible étrangers aux affaires publiques dont les vicissitudes et les embarras pouvaient troubler leur repos, et par cela même altérer le bonheur de la vie. Les Académiciens prétendaient que la raison ne peut arriver à au-

(1) Plat. *in Theæt.* ; *in Tim.* — Diod. *Hist.*, lib. II, cap. XXI.

cune connaissance certaine , qu'elle ne saurait être assurée de posséder la vérité, et qu'elle doit en toutes choses se contenter de la vraisemblance. Ils différaient en cela des Pyrrhoniens, qui portaient le doute jusqu'à prétendre qu'aucune opinion ne pouvait être regardée comme plus vraisemblable qu'une autre. Un tel scepticisme frapperait de mort l'intelligence et l'activité. Mais comme il faut que l'homme agisse , les Académiciens, sans reconnaître aucune règle incontestable et absolue, devaient en choisir une comme vraisemblable, et proposaient de suivre la coutume et les lois, qui devenaient ainsi la base et l'unique règle du devoir et de la morale. Les Stoïciens joignaient à quelques belles maximes des exagérations ridicules qui en détruisaient toute la valeur. Ils faisaient consister le souverain bien dans la vertu, mais, en voulant rendre l'homme insensible aux biens et aux maux de cette vie, ils combattaient trop ouvertement la nature humaine pour ne pas révolter aussi la raison. Ils condamnaient la clémence et la pitié comme une faiblesse ; ils défendaient au sage de s'affliger d'aucun malheur public ou particulier, pas même de la mort de ses parents, de ses enfants ou de ses amis ; ils prétendaient non-seulement le rendre inaccessible aux traits de la fortune, mais encore le rendre absolument impeccable ; car il n'y avait pour eux aucune différence entre les fautes les plus légères et les plus grands crimes. S'ils admettaient l'existence de la Divinité et une sorte de providence, ils la soumettaient à une invincible fatalité dont les lois immuables réglaient tous les événements. Du reste, ils approuvaient toutes les superstitions de l'idolâtrie ; ils ajoutaient foi aux oracles, aux augures, aux songes, aux présages et à toutes les pratiques de la divination. Ajoutons que la secte des Stoïciens, dérivée de celle des Cyniques, en avait conservé en grand le partie les principes et le caractère. Elle foulait aux pieds toutes les bienséances et posait en principe qu'on pouvait parler à dé-

couvert des choses les plus honteuses. On rougirait de rapporter les infamies que Plutarque met sur le compte des Stoïciens (1).

Nous ne dirons rien des Péripatéticiens, qui étaient fort peu nombreux, et dont la doctrine était d'ailleurs fort obscure et fort incertaine sur l'existence de Dieu, sur la providence, sur l'immortalité de l'âme et sur tous les points qui tiennent à la religion. Les disciples de Platon étaient aussi en petit nombre; car les Académiciens, quoique ayant la prétention de continuer son école, avaient singulièrement altéré sa doctrine. En effet, Platon admettait des lois naturelles comme base de la morale, et leur donnait pour sanction les peines et les récompenses de la vie future. Il admettait aussi l'existence d'un Dieu suprême et tout-puissant dont la sagesse avait présidé à la formation du monde; mais ses opinions sur la nature et les fonctions des génies ou des dieux inférieurs tendaient à consacrer toutes les superstitions et toutes les absurdités de l'idolâtrie. Qui ne sait d'ailleurs jusqu'où vont ses égarements sur plusieurs points importants de la morale? Enfin il contribua surtout à répandre l'usage d'une double doctrine, l'une secrète et intérieure, l'autre publique et contenant des principes différents de ceux qu'on enseignait dans les écoles de philosophie. C'est d'après cette distinction qu'il permettait au peuple de suivre les coutumes et les superstitions établies, tandis qu'il proposait pour les philosophes et pour tous les hommes éclairés d'autres pratiques et d'autres prescriptions tendant au mysticisme et destinées, selon lui, à dégager l'âme des sens pour l'unir à la Divinité. Nous parlerons plus tard de la philosophie orientale à propos des hérésies qui en découlèrent.

On comprend bien que cette diversité de sectes oppo-

(1) Plat. *De placit. phil.* — Diog. Laert. — Cic. *Acad.*; *de nat. Deor.*; *de finib.* — Brucker, *Hist. phil.*

sées les unes aux autres, et le scepticisme dont quelques-unes faisaient profession, devaient ébranler peu à peu toutes les croyances et étouffer le germe de toutes les vertus. Mais pendant que la philosophie propageait ainsi le doute et la corruption, une nouvelle source de lumière commençait à dissiper les ténèbres et faisait espérer la prochaine régénération du monde. L'attente du Messie promis par les livres saints était répandue dans tout l'Orient, et l'on était persuadé qu'on ne tarderait pas à voir sortir de la Judée un nouveau roi dont l'empire, selon les termes des prophètes, devait s'étendre sur tous les peuples. Tacite et Suétone, aussi bien que l'historien Josèphe, rapportent cette croyance comme une opinion ancienne et générale, fondée sur les livres sacrés des Juifs (1). L'autorité de ces livres dont tant de prédictions avaient été si visiblement accomplies, et la beauté de la doctrine qu'on y admirait, ne contribuaient pas peu à désabuser les peuples des fables de l'idolâtrie, et secondaient merveilleusement le zèle des Juifs, qui ne négligeaient rien pour attirer les gentils à leur religion; car on sait que Jésus-Christ, en s'élevant contre l'hypocrisie des Phari-siens, leur reprochait de courir la terre et la mer pour faire un seul prosélyte. Quelques païens embrassaient complètement le judaïsme et se soumettaient à toutes les observances de la loi. Ils recevaient la circoncision, se faisaient laver ou baptiser en présence de quelques témoins comme pour se purifier des souillures de l'idolâtrie, et promettaient d'observer fidèlement le décalogue et toute la loi mosaïque. Leur réception se terminait par un sacrifice dont ils offraient la victime. Ils étaient alors agrégés au peuple juif et considérés à peu près comme les Juifs de naissance. Mais un grand nombre d'autres, sans embrasser toute la loi ni recevoir la circoncision,

(1) Tacit. *Hist.*, lib. V, cap. XIII. — Suet. *in Vespas.* — Josèphe, *De bell. jud.*, lib. VII, cap. XII.

renonçaient à l'idolâtrie, adoraient le vrai Dieu et observaient le sabbat et les dix commandements avec toutes les lois que Dieu avait données aux anciens patriarches. C'est de ceux-là qu'il s'agit dans le Nouveau Testament quand il parle des gentils craignant Dieu, et l'on peut juger par les Actes des Apôtres et par le témoignage de quelques auteurs païens qu'ils étaient fort nombreux dans toutes les provinces de l'Orient, de l'Asie-Mineure, dans la Grèce et même à Rome, en un mot, dans tous les endroits où les Juifs étaient dispersés.

Cependant il s'était élevé chez les Juifs différentes sectes dont les erreurs altéraient plus ou moins la religion. Les deux principales étaient celle des Pharisiens et celle des Sadducéens. La première était la plus nombreuse et dominait surtout dans le peuple dont les Pharisiens avaient gagné la confiance et la vénération par des manières douces, par un grand extérieur de piété et par les apparences d'un grand zèle pour la religion. Ils affectaient d'observer la loi mosaïque avec une exactitude portée jusqu'à la minutie. Ils donnaient la dîme, non-seulement des gros fruits, mais des moindres choses. Ils montraient tant de scrupule dans l'observation du sabbat qu'ils condamnaient jusqu'aux actes les plus indifférents. Ils portaient sur le front et sur leurs habits de grands écriteaux contenant quelques passages de la loi; ils avaient un très-grand soin de se laver et de purifier tout ce qui servait à leur usage. Ils ne voulaient avoir aucun commerce avec les gentils, avec les pécheurs publics, et regardaient comme une souillure d'être touchés par eux. Mais leur dévotion apparente avait pour motif la vanité et l'ostentation. Comme ils ne cherchaient qu'à se distinguer, ils multiplièrent sans bornes les pratiques extérieures, et ajoutèrent aux préceptes de la loi une foule de superstitions qu'ils présentaient comme des traditions authentiques. Ils étaient d'ailleurs ambitieux, avares et pleins d'orgueil. Leur hypocrisie et leur zèle affecté ne

tendaient qu'à séduire la multitude et surtout les femmes qui se dépouillaient de leurs biens pour les enrichir. Ils regardaient le peuple juif non-seulement comme une nation au-dessus de toutes les autres, mais pour ainsi dire comme une race à part, d'une autre espèce que les gentils, et, sous prétexte qu'ils étaient le peuple de Dieu et les dépositaires de sa loi, ils avaient un souverain mépris pour tous les autres peuples. De là vint qu'ils ne pouvaient souffrir une domination étrangère et qu'ils se représentèrent le Messie comme un conquérant qui devait en affranchir le peuple juif et étendre son empire sur toutes les nations.

La secte des Sadducéens était beaucoup moins nombreuse; mais elle était composée des riches et des principaux de la nation, c'est-à-dire de ceux qui pouvaient jouir à leur aise des plaisirs de la vie et qui, par cela même, y concentraient toutes leurs affections. C'était une secte aristocratique et épicurienne, qui faisoit consister le bonheur dans la volupté et les jouissances temporelles, ce qui n'empêchait pas, tant la religion s'affaiblissait, qu'on ne vît parmi ses adhérents des sacrificeurs et même des souverains pontifes. Tandis que les Pharisiens augmentaient prodigieusement le nombre des traditions, les Sadducéens, au contraire, ne voulaient en admettre aucune; ils prétendaient s'en tenir rigoureusement à la lettre de l'Écriture, et soutenaient qu'elle n'oblige point à croire qu'il y ait des anges ou d'autres esprits, en sorte qu'ils rejetaient l'immortalité de l'âme et le dogme de la résurrection. Ils ne servaient Dieu et n'observaient la loi que pour des récompenses temporelles. Les Pharisiens admettaient la résurrection aussi bien que les peines et les récompenses de la vie future; mais ils corrompaient la pureté de ces dogmes par des imaginations grossières et toutes charnelles. Ils prétendaient que l'homme, fidèle à observer la loi, devait ressusciter pour vivre sur la terre dans les délices et jouir

de toutes les satisfactions des sens. Les méchants, au contraire, devaient être soumis à l'empire des justes et les servir comme esclaves. C'est de là que naquit plus tard l'hérésie des Millénaires (1). Ainsi les Pharisiens comme les Sadducéens plaçaient sur la terre les peines et les récompenses avec cette seule différence que les uns les restreignaient à la vie présente, tandis que les autres les étendaient à une nouvelle vie.

Les Esséniens formaient une autre secte composée de Juifs qui vivaient en commun, retirés à la campagne où ils se livraient à la culture des terres ou à différents métiers, et consacraient une grande partie de leur temps à la prière et à la contemplation. Presque tous renonçaient au mariage. Ils menaient une vie austère, ne prenaient qu'une nourriture frugale et n'avaient point de domestiques pour les servir. Mais ils étaient fort superstitieux et refusaient d'aller sacrifier dans le temple pour ne pas se souiller par le contact des autres hommes. Du reste, ils étaient en si petit nombre qu'on n'en comptait guère que quatre ou cinq mille dans la Palestine. Mais il y en avait d'autres en Égypte où ils étaient connus sous le nom de Thérapeutes. Enfin il s'était formé parmi les Juifs d'Alexandrie une école de philosophes qui se jetaient dans le mysticisme, qui tournaient toute l'Écriture sainte en allégories et s'efforçaient d'en concilier la doctrine avec celle des philosophes païens. Cette école eut pour chef et pour auteur le célèbre Philon dont l'exemple fut trop suivi plus tard par Origène. D'autres s'appliquaient aux rêveries de la cabale et cherchaient à découvrir, par la combinaison des nombres, par l'arrangement des lettres de l'alphabet ou par d'autres figures bizarres, les mystères de la Divinité, les secrets de la na-

(1) Hier. *in Ezech.*, 36 et 38; *in Is.*, 43 et 54; *in Jerem.*, 19 et 31; *in Matth.*, 19, etc. — Epiph. *Har.* 77. — Orig. *De princ.* lib. II, cap. XII.

ture et le moyen d'opérer des merveilles. Nous devons ajouter que, en dehors de ces sectes, la corruption s'était introduite chez les Juifs par l'effet des richesses, par l'exemple d'Hérode et par le commerce avec les païens. Ils étaient, en général, fort attachés à la loi mosaïque et ennemis déclarés de l'idolâtrie ; mais ils faisaient consister toute la religion dans des pratiques extérieures. Ils n'attendaient le Messie que pour la domination temporelle et excluaient les gentils du bienfait de la rédemption. La corruption s'étendait aux prêtres eux-mêmes, dont la plupart ne cherchaient qu'à s'enrichir aux dépens du peuple.

Cependant, au milieu des superstitions et des erreurs adoptées par les sectes diverses, l'esprit de la religion se perpétuait parmi le peuple juif, et Dieu y comptait encore un grand nombre de vrais adorateurs. On le voit par l'exemple du saint vieillard Siméon, d'Anne la prophétesse, de Nathanaël et de tant d'autres marqués dans l'histoire du Nouveau Testament. Tous ces vrais Israélites, enfants d'Abraham, bien plus par l'imitation de sa foi que par leur naissance, attendaient avec confiance la venue du Messie, et ne bornaient pas leurs espérances à des biens temporels. Aussi les vit-on embrasser bientôt la doctrine de l'Évangile, et c'est par eux que se forma cette église de Jérusalem, dont les commencements rapportés dans l'Écriture sainte offrent un tableau si parfait de toutes les vertus chrétiennes.

CHAPITRE II.

De l'établissement du Christianisme.

Sous quelque rapport qu'on l'envisage, l'établissement du christianisme est sans contredit l'événement le plus extraordinaire et le plus admirable que renferment les annales du monde. Jamais on ne vit un plus grand mouvement social ni moins de proportion entre les causes et les résultats. Jamais révolution ne fut produite par des moyens si faibles et n'exerça une telle influence sur les développements et les progrès de la civilisation.

Tandis que les plus monstrueuses erreurs et la plus effroyable corruption régnaient partout, que les nations les plus sages et les plus éclairées adoraient des divinités abominables, et que les philosophes eux-mêmes, livrés à des disputes sans fin, consacraient par l'autorité de la coutume et des lois toutes les extravagances du polythéisme, quelques hommes du peuple, sans autorité, sans talents, sans influence, entreprennent d'éclairer et de réformer le monde, et malgré toutes les résistances du cœur humain, malgré tous les efforts des puissances conjurées contre eux, ils viennent à bout d'établir leur doctrine dans tout l'univers. Les épaisses ténèbres, depuis si longtemps répandues sur la face de la terre, disparaissent tout à coup, dissipées par une éclatante lumière; on voit briller tout à la fois les plus sublimes vérités et les plus étonnantes vertus; une civilisation nouvelle transforme complètement les institutions, les mœurs, les croyances du genre humain, et cette heureuse révolution non-seulement s'étend partout, mais de plus se perpétue dans tous les siècles. Est-il un phénomène plus extraordinaire et un prodige plus étonnant?

Quelle suite de merveilles inouïes présente à l'admiration des hommes cette régénération sociale opérée par des causes humainement si impuissantes ; cette doctrine si élevée et si pure qui commence par le peuple et subjugué à la fin l'orgueil des plus grands génies ; ces sages du paganisme, fatigués de leurs vaines recherches, qui viennent avec la foule recevoir d'un chrétien sans lettres des dogmes dont la hauteur les étonne ; enfin ces idoles qui tombent devant une croix, et cette religion, fécondée par le sang des martyrs, et qui bientôt désarme les bourreaux et triomphe de ses persécuteurs.

Toutes les circonstances de cette révolution si profonde et si imprévue sont tellement en dehors des voies ordinaires de la nature qu'il est impossible de ne pas y voir des marques éclatantes d'une œuvre divine ! Et d'abord, quoi de plus étonnant et de plus merveilleux que la doctrine nouvelle prêchée par les apôtres ? Comment ne pas y reconnaître l'empreinte manifeste d'un caractère surnaturel et divin ? On chercherait vainement au sein d'une nuit si profonde la source purement humaine de cette lumière si brillante, de ces dogmes si purs et de la morale sublime que le christianisme vient substituer aux prodigieux égarements de l'idolâtrie. Où trouver dans les philosophes eux-mêmes rien de comparable à l'idée si parfaite qu'il nous donne de la Divinité ? C'est un être infini, éternel, tout-puissant, dont les perfections surpassent tout ce que l'esprit humain peut concevoir et devant qui tout l'univers est comme s'il n'était pas. Existait avant tous les siècles, seul et heureux par la contemplation de ses grandeurs, il crée le monde d'une parole, le soutient et le gouverne comme en se jouant, et d'un seul de ses regards il ébranle les cieux et fait trembler la terre. Source éternelle de toute vérité, tout est présent à sa souveraine intelligence, il sonde les replis de nos cœurs et lit dans l'avenir nos pensées les plus secrètes avant qu'elles soient con-

ques. Arbitre suprême de nos destinées, il veille sur toutes nos démarches, tient compte de toutes nos actions, et les punit ou les récompense dans l'autre vie avec une exacte et rigoureuse justice. L'homme cesse d'être pour lui-même un mystère. Il reconnaît en lui une substance spirituelle et intelligente, libre et immortelle. S'il est plongé dans l'ignorance, s'il est victime de tant de misères et le triste jouet de tant de penchants vicieux, il découvre enfin la cause de sa dégradation et le remède à ses faiblesses. Étranger sur cette terre d'exil, il sait qu'un jour il doit retourner dans sa véritable patrie, et que Dieu lui-même sera la récompense de ses bonnes œuvres. Quel appui pour une âme battue par les tempêtes des passions ! Et peut-on rien imaginer de comparable à cette espérance pour soutenir l'homme dans la pratique des devoirs qui lui sont imposés ? Élevé jusqu'à Dieu par la grandeur de ses destinées, il doit aussi s'en approcher par la sublimité de ses vertus. Aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, aimer comme soi-même tous les hommes, vouloir et faire du bien à ses ennemis, souffrir avec patience toutes les persécutions, ne juger mal de personne, éclairer ceux qui sont dans les ténèbres, reprendre ceux qui s'égarent, se renoncer soi-même, combattre toutes ses passions, réprimer tous les mauvais désirs et fuir jusqu'à la pensée du mal ; tel est le fond de la morale que les apôtres viennent enseigner aux hommes ; telles sont les vertus que le Christianisme vient semer au milieu des vices qui inondent la terre.

Mais si rien n'est plus admirable que cette doctrine, rien d'un autre côté n'eût plus contraire à tous les préjugés, à toutes les habitudes, à tous les penchants corrompus du cœur humain, et l'on doit comprendre que jamais le monde n'eût pu consentir à l'embrasser s'il n'avait eu sous les yeux des preuves éclatantes de la divinité du Christianisme. Comment en effet des peuples

énervés par les plaisirs, attachés par éducation et par intérêt à des dieux domestiques, auraient-ils sacrifié la religion de leurs pères avec son culte voluptueux pour les pratiques austères d'une secte inconnue et proscrite, à moins d'y être contraints par la force de la vérité ? Il faudrait méconnaître la nature humaine pour se persuader qu'ils ont pu, sans une conviction profonde et des motifs évidents, accepter des chaînes qu'il est si difficile de porter. Quels étaient les moyens des apôtres pour opérer cette conversion du monde, et vit-on jamais hommes moins propres à l'exécution d'un projet tout à la fois si grand et si difficile ? Sortis presque tous de la lie du peuple, livrés à des occupations vulgaires, ils se présentent dénués également de toute influence personnelle et de tout secours étranger. Ce ne sont ni des philosophes, ni des orateurs, ni des riches, ni des puissants du siècle, mais de simples pêcheurs, aussi pauvres que leur état, et qui ne sont remarquables que par une ignorance grossière et par la rusticité de leurs mœurs. Cependant, sans autre soutien que les promesses de leur maître, ils vont demander à l'homme le sacrifice de ses intérêts, de ses passions, de ses habitudes, et n'offrent d'autre espoir sur la terre que le mépris, les persécutions, les tourments et la mort. Était-ce là le moyen de réformer le monde, et pouvaient-ils naturellement se promettre aucun succès ? Qu'on explique comment, avec une croix seulement, ils sont venus à bout d'une entreprise que la philosophie avec toutes ses lumières avait tentée si vainement.

Quand il ne s'agit que d'égarer la multitude et de l'entraîner par l'attrait des plaisirs à des nouveautés qui flattent ses inclinations et ses penchants, le succès le plus complet peut bien n'être qu'un événement naturel, dont la cause se trouve dans la faiblesse et les passions du cœur humain. C'est là ce qui explique la propagation de ces religions licencieuses qui offraient à l'homme

toutes les jouissances de la volupté ou de ces sectes qui l'appelaient à secouer le joug des plus pénibles devoirs. Mais n'est-ce pas précisément cette raison-là même qui doit rendre tout espoir de succès impossible, quand il s'agit, par une entreprise toute contraire, de substituer à toutes les jouissances des passions, des devoirs que toutes les passions repoussent ? C'est là toutefois l'œuvre du Christianisme, et puisqu'il a subjugué le monde en attaquant tous ses vices, c'est qu'évidemment il était soutenu par la puissance divine. Ajoutez à cela les obstacles sans nombre qu'il rencontrait dans les préjugés des juifs aussi bien que des païens. Comment persuader un peuple égoïste, jaloux de ses privilèges et rempli de préventions charnelles et ambitieuses, que son culte était aboli, que l'alliance du Seigneur allait s'étendre à tous les hommes, et que le Messie, tant de fois promis comme le libérateur d'Israël, était venu enfin délivrer le monde d'une tyrannie plus dure et plus honteuse qu'une servitude temporelle, et qu'il avait été méconnu et livré à la mort par les pontifes et les docteurs de la loi ? C'est par là néanmoins que les apôtres commencent leur mission, et qu'ils voient aussi commencer leurs succès. Ils vont prêcher ensuite à des païens abrutis par les plaisirs des sens, autorisés dans leurs égarements par les lois et les coutumes de tout l'univers, que leurs dieux et leurs cérémonies ne sont que des inventions abominables, qu'au lieu de ces dieux infâmes et de ces déesses criminelles, ils ne doivent adorer qu'un Dieu suprême et vengeur du crime, et qu'enfin renonçant à leurs antiques croyances et à leurs superstitions voluptueuses, ils doivent reconnaître pour le maître du monde et l'objet de leur culte un personnage inconnu, sorti d'une nation méprisée, qui pourtant l'a condamné elle-même au plus infâme des supplices. Ne conçoit-on pas avec quelle violence l'esprit et le cœur devaient se soulever contre une telle doctrine ?

Ce n'est pas tout, cependant. Partout encore des passions particulières se joignaient aux préjugés vulgaires pour repousser une religion qui venait les condamner toutes. On n'ignore pas quels terribles assauts elle eut à soutenir de la part de cette multitude de sophistes, de rhéteurs, de beaux esprits qui, dominés par l'orgueil et esclaves de la volupté, se moquaient intérieurement de toutes les croyances, et par leurs éternelles disputes, ébranlaient tous les fondements de la morale et du devoir. On peut se rappeler aussi avec quel acharnement elle fut attaquée par une secte superstitieuse qui, réunissant tous les vieux débris de la philosophie païenne, entreprit de concilier toutes les opinions, toutes les croyances du monde ancien, et de chercher dans l'exaltation du mysticisme un nouvel appui à l'idolâtrie. Tous les intérêts semblaient d'accord pour combattre le Christianisme. Les chefs de la synagogue, les pharisiens, les princes des prêtres ne durent-ils pas frémir à la seule pensée qu'on adorerait comme un Dieu celui qui tant de fois avait démasqué leur hypocrisie, et dont ils avaient ordonné la mort par esprit de vengeance. Les prêtres des idoles, dont la fortune et l'existence tenaient à la conservation de leurs dieux, ne durent-ils pas tout employer pour arrêter les progrès de l'Évangile. C'en était fait pour les uns comme pour les autres de leur crédit, de leur rang, de leurs honneurs et de leurs richesses, si les apôtres venaient à bout de leur entreprise. Et qui ne sait aussi tout ce qu'ils firent pour le traverser? Depuis ces artisans qui gagnaient leur vie à faire des statues ou des temples de la grande Diane, depuis ces villes qui devaient à leurs oracles leurs privilèges et leurs richesses, jusqu'à ces grands de la terre qui cherchaient à se rassurer dans leurs désordres, jusqu'à ces princes voluptueux qui voulaient être un jour mis au nombre des dieux, tous les individus, toutes les classes de la société repoussaient par divers motifs un

ligion d'humilité, de patience, d'abnégation et de casteté.

Mais un intérêt plus puissant, plus universel vint bientôt soulever le monde contre le Christianisme naissant. L'intérêt de l'état parut compromis, et l'on vit toutes les forces de l'empire romain employées à soutenir le paganisme comme institution politique. Les plus sanglantes persécutions s'élèvent de toutes parts pendant trois siècles, et menacent d'exterminer jusqu'au dernier des chrétiens. Mais enfin la religion triomphe; les tyrans deviennent vaincus, et les bourreaux, fatigués de carnage, viennent tomber eux-mêmes au pied de cette croix victorieuse qui avait subjugué le monde. L'histoire de ces persécutions est assez importante pour mériter des réflexions à part, et nous ferons voir surtout qu'elle nombrable multitude de martyrs scellèrent du témoignage de leur sang la foi qu'ils avaient embrassée. C'est un fait attesté par les monuments les plus authentiques et par les témoignages les plus irrécusables. Or, concevrait-on que le Christianisme ait pu résister sans un miracle à cette guerre d'extermination? Comment expliquer que des milliers de chrétiens de tout âge, de tout sexe, de toute condition, des enfants, des vieillards, des femmes délicates et timides, des hommes accoutumés dans le paganisme à toutes les jouissances de la vie aient pu se vouer aux tortures les plus longues et les plus cruelles, avec les chevalets, les flagellations, les bûchers, les traînes ardentes, les croix, les bêtes féroces, les mines des bûchers, et, mérisant également les promesses et les menaces, courir à la mort non-seulement sans crainte, mais avec joie, s'ils n'eussent été soutenus par un courage surhumain que la vérité seule peut inspirer? Je sais qu'on a prétendu trouver dans des motifs humains, dans les préjugés, l'orgueil, l'esprit de parti, dans le fanatisme ou l'aveuglement, la source naturelle de cet incroyable héroïsme. Mais peut-on rien imaginer

de plus ridicule? Étaient-ce des hommes stupides, aveugles, crédules, des hommes à préjugés ou des fanatiques? Ces pontifes et ces savants docteurs de l'Église, ces philosophes profonds, ces magistrats, ces guerriers qui affrontaient la mort pour attester des miracles qu'ils avaient vus de leurs yeux, qu'ils avaient eux-mêmes opérés, sur lesquels toute illusion leur était impossible? Je croirais volontiers, dit un auteur célèbre, les histoires dont les témoins se font égorger. Quel homme, en effet, pourrait-il consentir à donner sa vie pour le soutien d'une fausseté quand il lui suffirait d'un simple désaveu pour la racheter? Y a-t-il du bon sens à nous parler des motifs humains quand il s'agit d'expliquer pourquoi tant de chrétiens ont pu se résoudre à les fouler aux pieds? Car n'est-il un, pour la multitude, plus impérieux et plus puissant que l'amour du bien-être et de la vie?

Après tout, ce ne serait pas assez de faire voir par quels motifs des chrétiens zélés pour leur doctrine, auraient pu la défendre même au prix de leur sang; faudrait expliquer surtout comment les païens ont pu se résoudre à l'embrasser, malgré l'effrayant appareil de supplices et de la mort; car c'était là ce que devait attendre quiconque se déclarait chrétien. Prétendrait-on que c'était par l'effet des préjugés, ou par esprit de parti qu'ils abandonnaient leurs anciennes croyances pour une religion qui n'offre à l'homme que des devoirs pénibles, qui ne rencontrait de toutes parts que des échafauds? On nous parle de l'effet que devait produire sur les esprits le dogme de la vie future, avec les promesses et les menaces de l'éternité. Tout cela peut se comprendre, il est vrai, quand on suppose la vérité de l'Évangile, alors on s'explique tous les sacrifices qu'a faits le monde païen pour l'embrasser. Mais si le Christianisme n'est qu'une invention humaine, s'il n'offrait pas des preuves frappantes et incontestables, qu'est ce qu'on pouvait attendre de ses promesses aussi vaines alors que ses men-

aces ? Devaient-elles produire aucun effet sur des hommes habitués à ne voir dans la religion chrétienne qu'une superstition révoltante et une impiété que tous les dieux devaient punir ? Pour espérer ou craindre quelque chose du Christianisme , il fallait d'abord y croire , et si les apôtres n'eussent avant tout prouvé leur doctrine , ne conceit-on pas ce que devaient faire les païens ? Ils se seraient moqués des apôtres et de leurs fabuleuses chimères ; ils auraient conservé leurs anciens dieux , leurs plaisirs , leurs fêtes , leurs jouissances , et n'eussent jamais acheté par tant de sacrifices l'espoir d'un bonheur incertain que le paganisme leur offrait lui-même à si peu de frais. On ne pourrait expliquer leur conversion et surtout leur constance au milieu des supplices que par un délire et un renversement complet de la nature humaine.

La vie des premiers chrétiens n'était pas moins admirable que leur mort. Jamais le monde n'avait été plus corrompu et jamais la sainteté ne fut portée plus loin. On vit tout à coup , au milieu de la plus hideuse corruption , briller des vertus qui semblaient au-dessus de l'humanité. Dirigés dans la voie des souffrances et de l'abnégation par les leçons et l'exemple de leur divin Maître , les chrétiens suivaient à la lettre la maxime de saint Paul : que pour être à Jésus-Christ il faut crucifier sa chair et ses convoitises. Ils supportaient , avec une patience inaltérable , les mépris , les outrages , les calomnies dont on ne cessait de les poursuivre. Ils semblaient , en recevant le baptême , changer de nature et se dépouiller des faiblesses humaines. Leur union était si parfaite , leur charité si généreuse , qu'elles faisaient l'admiration des païens. On ne saurait compter les riches qui se sont dépouillés de leurs biens , les pauvres qui ont méprisé les richesses , les vierges qui ont renoncé à tous les plaisirs , les solitaires qui ont tout quitté pour vivre oubliés du monde et se consacrer entièrement à Dieu. Quelle

puissance inconnue a donc opéré ce merveilleux changement? Que pouvait avoir vu le monde pour entrer si promptement dans cette voie d'abnégation et faire avec tant de courage le sacrifice de ses passions et de sa vie même? S'il avait vu des miracles, comment nier que l'établissement du Christianisme soit l'ouvrage de la puissance divine? S'il n'en avait point vu, n'est-ce pas un nouveau miracle, selon la belle pensée de saint Augustin, et plus grand et plus incroyable que tous les autres, d'avoir converti le monde sans miracles, d'avoir inspiré de si hautes vertus à des hommes si corrompus et persuadé tant de choses incroyables à des incrédules (1)?

Nous n'entrerons pas ici dans le développement des preuves nombreuses qui établissent la certitude des miracles opérés en faveur du Christianisme. Cette discussion est étrangère à notre sujet. Mais pour nous borner à des considérations générales fondées sur l'histoire du Christianisme, nous ferons remarquer que toutes ces preuves viennent en quelque sorte se résumer dans un fait palpable et décisif qui prévient tous les doutes et dispense de tout examen; c'est la tradition publique et constante de tous les chrétiens. Cette tradition est un fait éclatant comme la lumière, une démonstration contre laquelle viennent se briser tous les sophismes de l'incrédulité; car il est impossible d'exiger ni de trouver à l'appui des faits historiques les plus incontestables une preuve plus forte, plus décisive et plus frappante que ce témoignage universel perpétué jusqu'à nous de l'origine et mis constamment à la portée du plus ignorant par la foi publique de la société chrétienne.

C'est en vain que les incrédules nous objectent ces fables miraculeuses qu'on voit se transmettre chez une foule de peuples. On conçoit en effet qu'une secte quel

(1) Aug. *de Civit. Dei*, lib. XXII, cap. 8.

on ne puisse adopter après coup des miracles supposés qui ne tiennent point à sa constitution, parce qu'une fois qu'on est imbu de certaines croyances, il est tout simple qu'on se montre peu difficile sur tout ce qui peut servir à les confirmer. La conviction religieuse suffit alors pour admettre des miracles, par cela seul qu'ils paraissent possibles, qu'ils s'accordent avec les préjugés, qu'il n'y a plus moyen de les vérifier pour les contredire. C'est là ce qui explique toutes les croyances fabuleuses qu'on trouve dans les auteurs païens ou dans l'histoire du mahométisme et des autres religions de l'Asie. Comme ces traditions n'ont point d'origine certaine et authentique, qu'elles sont même évidemment postérieures aux prétendus miracles qui en sont l'objet, qu'elles ne se rapportent point à des faits publics, et qu'enfin elles ont pu s'introduire après coup sans contrôle et sans examen, parce qu'elles ne tiennent pas au fond même et à l'essence de la religion, il résulte de là aussi qu'elles n'ont aucune valeur et ne peuvent rien prouver, parce qu'elles manquent elles-mêmes d'une garantie suffisante.

Mais la tradition chrétienne a son origine certaine et aussi ancienne que le Christianisme; elle a pour objet des faits nombreux et éclatants qu'il était facile de vérifier et de contredire; un sérieux examen importait aux chrétiens, comme à leurs ennemis; il est donc impossible d'imaginer un témoignage plus authentique et plus irrésistible. Personne n'ignore que la résurrection de Jésus-Christ et les autres miracles de l'Évangile ont été constamment l'objet de la foi; c'est là un fait qui n'a pas besoin de preuves et qui se révèle dans la constitution même et dans toute l'histoire de la société chrétienne. Dès l'origine, ces miracles furent comme aujourd'hui reconnus, publiés et tenus pour incontestables: ils servaient de fondement au Christianisme et formaient une partie de ses dogmes; on ne pouvait être chrétien

sans les admettre. Quand les juifs et les païens embrassèrent la foi, que faisaient-ils, sinon de rendre hommage à la vérité de ces faits et de les constater en outre par leur propre témoignage ? La conversion du monde n'a eu pas eu d'autre principe, et les hommes devenus chrétiens ont toujours et partout fondé leur croyance sur la certitude de ces miracles opérés sous leurs yeux et attestés par des témoins oculaires. Toujours ils les ont regardés tout à la fois comme l'objet nécessaire et comme le fondement de la foi. On ne saurait concevoir le Christianisme sans cette double condition. Jamais il n'y eut donc une tradition plus constante ni plus unanime, puisqu'elle a autant d'organes qu'il y a eu de chrétiens. Elle remontant d'âge en âge jusqu'aux apôtres, on la voit perpétuée dans tous les siècles par une chaîne immense de témoins qui se succèdent sans interruption, et qui tous transmettent à leurs descendants cette croyance fondamentale. Qu'on me montre en effet une seule époque où l'on ait pu être chrétien sans croire aux miracles de Jésus-Christ et des apôtres. Si cette tradition n'eût pas toujours existé, eût-elle jamais pu s'introduire chez toutes les nations chrétiennes, et leur faire admettre comme la base nécessaire du Christianisme des faits que tout le monde eût ignorés ? Comment pourrait-on, sans renverser tous les fondements de la certitude, révoquer en doute des miracles appuyés sur un témoignage si authentique ? Les premiers fidèles avaient-ils à sacrifier, pour y croire, leurs préjugés, leurs habitudes, leurs passions, leurs intérêts, leurs dieux, leur vie même ? A quel sévère examen ne durent-ils pas se livrer avant de les admettre ? Qu'on trouve, s'il est possible, des témoins plus dignes de foi. Quand de tels prodiges ont entraîné, changé le monde, de quel droit viendrait-on les contester maintenant ? Ne fallait-il pas toute l'évidence de la vérité pour triompher ainsi des esprits et des cœurs ?

Cette tradition générale des chrétiens, si frappante et

décisive par elle-même, est encore confirmée par l'aveu tacite ou formel des juifs, des païens, et de cette multitude de sectes qui parurent dans les premiers siècles. On voit que les miracles de l'Évangile furent proclamés sur les lieux mêmes comme des faits publics et récents, devant la foule du peuple qui avait dû en être témoin et à la face des ennemis de Jésus-Christ, qui avaient tant d'intérêt à les contredire. Comment les juifs, qui trouvaient dans toutes les circonstances de ces faits un moyen facile de les vérifier, n'ont-ils pas eu recours à des informations solennelles et authentiques qui devaient faire tomber l'imposture à l'instant même, si la prédication des apôtres n'était pas véritable ? Ou plutôt comment les apôtres ont-ils osé seulement proclamer ainsi des faits qu'il devait être si facile de démentir s'ils étaient controuvés ? On peut bien séduire le peuple par de fausses doctrines sur des questions qu'il n'est pas en état d'approfondir ; mais quel moyen de le tromper sur des faits matériels et sensibles qu'on lui présente comme ayant eu lieu publiquement et sous ses yeux ? Si la croyance aux miracles de Jésus-Christ et des apôtres s'est établie dès l'origine comme le fondement du Christianisme, c'est évidemment les juifs eux-mêmes étaient dans l'impossibilité de les nier ou de les combattre ; de sorte que leur silence forcé devient un aveu positif et une preuve irréfutable. D'un autre côté, l'histoire des premiers siècles nous montre une foule de sectes qui, sous le nom général de gnostiques, s'élevèrent contre les dogmes fondamentaux du Christianisme et leur substituèrent un mélange de rêveries absurdes empruntées aux traditions orientales et aux différentes écoles de la philosophie grecque. Cependant toutes ces sectes, dont la plupart remontent presque au temps des apôtres, avouèrent unanimement les miracles de Jésus-Christ, et quoiqu'elles ne reconnussent pas toujours l'autorité du Nouveau Testament, qu'elles n'eussent même que du mépris pour la

doctrines des apôtres, elles ne songeaient pas à contester leur témoignage ni la tradition des chrétiens sur ce point capital. Enfin les philosophes de l'école éclectique d'Alexandrie, qui combattirent le Christianisme avec tant d'acharnement, se virent également dans l'impuissance de contester les miracles de l'Évangile ; ils se bornaient à nier les conséquences toutes naturelles qu'en tiraient les chrétiens pour établir la divinité de Jésus-Christ. D'ailleurs ils virent qu'ils s'attachèrent avec tant d'insistance à chercher partout des miracles pour les opposer à ceux des chrétiens. C'est dans ce but qu'ils composèrent des vies de Pythagore et de plusieurs autres philosophes, dont l'histoire, pleine de prodiges inconnus jusqu'alors, n'était pour ainsi dire qu'une imitation de l'Évangile. Plusieurs même s'efforcent d'expliquer dans leurs ouvrages comment l'homme parvient à pouvoir opérer des prodiges tant ils avaient à cœur d'affaiblir par tous les moyens imaginables l'autorité des miracles évangéliques dont ils ne pouvaient nier la réalité en présence des témoignages irrécusables qui servaient à la démontrer. Comment donc oser aujourd'hui des faits qui ont été reconnus par les plus grands ennemis du Christianisme, quand la proximité des temps et des lieux leur donnait tant de moyens d'en apprécier l'authenticité ?

On doit juger d'après cela combien sont absurdes les systèmes où l'on représente les miracles de l'Évangile comme des mythes ou des allégories inventées par l'auteur du merveilleux pour traduire sous des formes sensibles les croyances abstraites du Christianisme, ou réaliser par des faits imaginaires les traditions judaïques sur les caractères du Messie. Autant vaudrait nier toute certitude historique. Car la tradition chrétienne et tous les monuments qui la confirment attestent ces miracles comme des faits réels, notoire, et d'une authenticité incontestable. Si l'on peut entreprendre ou ébranler par des interprétations arbitraires l'autorité de ce témoignage

tant, quels faits pourront être à l'abri du doute ou des altérations les plus capricieuses? On conçoit des mythes dont l'origine se perd dans la nuit des temps; mais si l'on ait imaginé des faits contemporains pour leur donner ce caractère, et qu'ensuite on les ait présentés comme des miracles réels opérés à la vue de tout un peuple, qu'on les ait proclamés comme la preuve et le fondement d'une religion nouvelle, qu'une multitude d'individus se soient laissé tromper sur ces faits imaginaires, que sans être trompés ils aient consenti à les regarder comme des faits réels et incontestables, et que cette croyance se soit perpétuée dans tous les siècles, enfin que les juifs, ennemis du Christianisme, n'aient pas essayé, pour le ruiner dans ses fondements, d'opposer la storiété publique ou des informations authentiques à ce tissu de fables si faciles à démentir, c'est là une supposition qui révolte le sens commun, et tellement absurde qu'il n'est pas nécessaire de la réfuter.

Il ne faut pas non plus de longues discussions pour détruire les systèmes chimériques de quelques écrivains modernes, qui ne voient dans le Christianisme qu'une suite des progrès de l'esprit humain, un résultat naturel du mélange des doctrines orientales avec la philosophie grecque, enfin un résumé synthétique ou une fusion de toutes les anciennes croyances de l'humanité, et des principes fondamentaux de toutes les religions. S'il en est ainsi, pourquoi ce travail de synthèse et de progrès n'a-t-il pas été accompli par les philosophes? Pourquoi a-t-il été réservé à douze hommes du peuple de l'entreprendre et de le mener à sa fin? Pourquoi a-t-il rencontré partout des obstacles si nombreux, si durables, et trouvé tant de résistance de la part des philosophes eux-mêmes, des rhéteurs, des beaux esprits, de tous ceux en un mot qui se piquaient de science et de lumière? Il est vrai qu'on trouvait chez tous les peuples dans toutes les religions, quelques-uns des dogmes

fondamentaux du christianisme, soit comme une inspiration de la conscience et du sens commun, soit comme un souvenir et un reste de la révélation primitive ; mais ils étaient partout altérés, défigurés et corrompus par des erreurs sans nombre que la lumière de l'Évangile est venue dissiper. Qu'y a-t-il de commun entre la doctrine chrétienne et les extravagances, les infamies, les fables monstrueuses du polythéisme grec et romain ? Quel est le dogme que les philosophes aient enseigné clairement, sans altération, sans mélange, sans indécision ? Si quelques-uns ont entrevu l'unité de Dieu, s'ils ont admis la Providence, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie future, ces vérités fondamentales ne sont pour eux que des opinions plus ou moins probables, et se trouvent noyées dans un déluge d'erreurs, de contradictions, de systèmes absurdes et de maximes licencieuses. Qu'aurait donc puisé le christianisme à de telles sources, et pouvait-il emprunter à la philosophie aucune vérité qui ne se trouvât mille fois plus claire et plus pure dans les livres saints ? Quant aux doctrines orientales, si elles paraissent sur quelques points se rapprocher davantage de la doctrine chrétienne, on peut en trouver la cause soit dans les lumières répandues en Orient par la dispersion des juifs depuis la captivité, soit dans les souvenirs de la révélation primitive, plus facilement perpétués dans les lieux qui avaient été le berceau du genre humain. Mais à côté de ces restes plus ou moins obscurs des anciennes traditions, elles renferment ou le panthéisme ou le dualisme avec la doctrine de l'émanation. Comment trouver, au milieu de ces erreurs grossières, l'origine des mystères du Christianisme ? Si la forme et les expressions semblent offrir quelque chose d'analogue, le fond présente en réalité des différences capitales. Si l'on y trouve, par exemple, une triade divine, elle n'exprime pas autre chose qu'une triple manifestation de l'univers. On en voit la

preuve à chaque page des livres sacrés de l'Orient. Quel rapport peut-il y avoir entre cette doctrine panthéistique et le dogme spiritualiste de la trinité chrétienne ? Toutes les religions païennes, tous les systèmes de philosophie, quand ils n'étaient pas matérialistes, divinisaient l'univers ou le supposaient animé par des intelligences supérieures à qui l'homme devait adresser ses hommages. On trouvait donc partout, sous des formes diverses, ou le panthéisme ou le polythéisme et l'idolâtrie. Le Christianisme est venu combattre et détruire ces erreurs ; il leur a substitué le dogme de l'unité de Dieu et celui de la création ; il y a joint des mystères qui supposent nécessairement ces deux vérités fondamentales, et qui ne sauraient se concilier ni avec le panthéisme ni avec le polythéisme. Il constitue donc, sous tous les rapports, une doctrine nouvelle, qui n'a d'autres racines dans le passé que la révélation faite aux patriarches et au peuple juif. Ajoutons que les miracles, qui font partie de ses dogmes, et qui sont constatés par la tradition la plus authentique, suffiraient pour détruire la prétention frivole et absurde de n'y voir qu'un développement des doctrines anciennes et un produit de l'esprit humain.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter la prétention non moins ridicule de ceux qui ont cru pouvoir expliquer les progrès du Christianisme par des causes purement naturelles, par le zèle des apôtres, par l'enthousiasme, le fanatisme et l'amour de la nouveauté. Les considérations développées précédemment doivent suffire pour en montrer l'absurdité. Qui pourra croire en effet que de semblables causes aient déterminé les hommes à embrasser sans examen et sans preuves une religion austère et proscrite, à se dévouer au mépris, à la haine, aux persécutions, à souffrir les plus cruelles tortures, à sacrifier enfin leur fortune et leur vie ? Il faudrait pour cela méconnaître la nature humaine. On ajoute, il est vrai, que les apôtres et leurs disciples ont trompé les simples

par des prestiges et des tours d'adresse qu'on a pris pour des miracles. Mais peut-on rien imaginer de plus incroyable ? Il était impossible évidemment que la fourberie de gens qui prétendaient opérer des prodiges si nombreux et si étonnants, ne fût pas bientôt découverte et publiquement dévoilée. Les ennemis du Christianisme n'avaient-ils pas tous les moyens d'en venir à bout par des informations juridiques ? Et croit-on d'ailleurs que les peuples aient pu devenir si facilement dupes de l'imposture ? A l'époque où prêchèrent les apôtres, l'empire était rempli de magiciens : les philosophes eux-mêmes prétendaient opérer des miracles et essayaient de tromper les peuples par des prestiges. Où est celui pourtant dont il reste des sectateurs ? On ne saurait en citer un seul. D'où vient donc qu'une religion nouvelle, opposée à toutes les passions et combattue par toutes les puissances, s'est propagée dans l'univers, si les apôtres n'ont pas employé d'autres moyens pour l'établir ? Quoi ! ce serait par des tours d'adresse qu'eût été produite la réforme des passions et la conversion du monde entier. De telles chimères ne méritent pas d'être réfutées sérieusement.

L'établissement du Christianisme, malgré les obstacles de tout genre qu'il rencontrait, offre une preuve si incontestable d'une intervention divine, que, pour la combattre, on s'est vu contraint de nier, malgré l'évidence des faits, les rapides progrès de l'Évangile, et de les attribuer à la protection des empereurs devenus chrétiens. Quand on admettrait cette prétention, il resterait toujours à montrer comment une religion que toutes les passions repoussent eût pu triompher du cœur humain, si elle n'eût offert les caractères de vérité les plus frappants. Mais on ne saurait, sans ébranler toute certitude historique, nier les progrès étonnants du Christianisme dans les trois premiers siècles. C'est un fait incontestable et qui nous est garanti par les témoignages unanimes et les

monuments les plus irrécusables de l'antiquité. Tous les anciens apologistes de la religion se réunissent pour l'attester; tous le supposent comme un fait éclatant, notoire, que personne ne révoquait en doute. Or, à moins d'être insensés, auraient-ils pu se prévaloir ouvertement, en faveur du Christianisme, d'un succès imaginaire dont la fausseté manifeste n'eût servi qu'à les déshonorer? Vers le milieu du second siècle, saint Justin ne craignait pas de dire qu'il était à peine une nation, même parmi les barbares, où l'on ne fit profession du Christianisme, et que déjà l'on comptait des fidèles parmi ces peuples errants qui vivaient dans des chars ou des tentes sans avoir de demeure fixe. Un peu plus tard, saint Irénée affirmait également que l'Eglise était répandue dans toute la terre. Nous ne sommes que d'hier, écrivait Tertullien aux magistrats, et déjà nous remplissons les villes, les camps, les palais, le sénat, les places publiques; vous nous trouvez partout, hormis dans vos temples. Nous pourrions même, sans armes et sans révolte, vous combattre par notre séparation seule, et si nous allions nous retirer dans quelque partie de l'univers, votre tyrannie serait confondue par la perte d'un si grand nombre de citoyens. Il ajoute ailleurs que le nom de Jésus-Christ est adoré par les Scythes, les Sarmates, les Germains, les Bretons, et par une foule d'autres nations inconnues ou inaccessibles aux Romains. Notre doctrine, disait le célèbre Clément d'Alexandrie, s'est répandue dans tout l'univers, chez les barbares comme chez les Grecs; elle a porté la persuasion dans les campagnes et dans les villes, et converti une multitude de ceux qui l'ont entendue. Origène dit aussi que, dans la Grèce et dans toutes les nations, on ne saurait compter le nombre infini de ceux qui ont renoncé à l'idolâtrie pour embrasser le Christianisme. On peut voir, ajoute-t-il, combien la religion s'est accrue, en peu de temps, au milieu des tourments et des supplices. Arnobe, Lactance, Eusèbe, et les

autres docteurs de l'Église, rendent le même témoignage et s'expriment à peu près dans les mêmes termes (1).

Les auteurs païens nous apprennent eux-mêmes avec quelle rapidité le Christianisme s'est répandu dès sa naissance. On connaît la lettre de Pline à Trajan où il dit expressément qu'une multitude de personnes de tout âge, de tout sexe, de toutes conditions, avaient embrassé cette religion nouvelle, qu'elle avait pénétré non-seulement dans les villes, mais jusque dans les bourgs et les campagnes, que les temples étaient déserts et les sacrifices abandonnés (2). Le témoignage de Tacite n'est pas moins formel. Il atteste qu'on découvrit à Rome, sous Néron, une grande multitude de chrétiens (3). Julien convient aussi que dès les premiers temps il y en eut un grand nombre (4). Celse fait le même aveu; il appelle le Christianisme une multitude (5). Lampridius raconte qu'Adrien, voulant consacrer des temples à Jésus-Christ, fut détourné de ce dessein par les prêtres des faux dieux, qui lui représentèrent que s'il l'exécutait, tout le monde se ferait chrétien, et que les autres temples seraient déserts (6); preuve incontestable de l'entraînement qui se manifestait partout vers le Christianisme. Dans Lucien, le faux prophète Alexandre se plaint de ce que le Pont se remplit de chrétiens (7). Deux écrits de l'empereur Maximin, qu'Eusèbe nous a conservés, attestent la même

(1) Just. *Apol.* I, cap. 53. — Iren. *Adv. har.* lib. I, cap. 2 et 3. — Tert. *Apol.* cap. 37. *Cont. Jud.* cap. 7. — Clem. Alex. *Strom.* lib. VI, cap. 18. — Orig. *De princ.* lib. IV, cap. 1. — Arnob. lib. II. — Lactant. *Inst.* lib. V, cap. 13. — Eus. *Præp. ev.* lib. I, cap. 3.

(2) Plin. *Epist. ad Traj.*

(3) Tacit. *Ann.* lib. XV, cap. 44.

(4) Apud Cyrill. *Contr. Julian.* lib. X.

(5) Orig. *Contr. Cels.* lib. III, cap. 10.

(6) Lamprid. *in Alex. Sev.*

(7) Lucian. *in Alexand.*

chose. Il est dit dans le premier que les maux dont l'empire était affligé n'avaient d'autre cause que l'erreur impie des chrétiens, laquelle s'était répandue dans tout l'univers, et l'avait rempli de confusion et d'infamie ; dans le second, que Dioclétien et Maximien ayant vu presque tous les hommes renoncer au culte des dieux pour embrasser la secte des chrétiens, ordonnèrent que ceux qui avaient quitté leur religion seraient contraints par des supplices à la reprendre (1). Enfin, Libanius nous apprend que Julien ne voulut pas employer la persécution contre les chrétiens, parce qu'il savait que le Christianisme n'avait fait que s'accroître par la mort de ses sectateurs (2). Qu'on vienne dire après cela que c'est à la protection des empereurs qu'il faut en attribuer les progrès.

Les apôtres, suivant l'ordre de Jésus-Christ, commencèrent leur prédication par la Judée, où ils restèrent plusieurs années, et plus tard ils se dispersèrent pour la continuer dans les provinces de l'Orient. C'était là, en effet, que les esprits étaient le mieux préparés pour entendre et recevoir la doctrine évangélique. Il y avait des juifs et des synagogues dans les principales villes de la Grèce et de l'Asie, et un grand nombre de gentils convertis au judaïsme, ou qui du moins avaient renoncé à l'idolâtrie. La connaissance du vrai Dieu et des dogmes fondamentaux de la religion s'y était répandue par le commerce des juifs et par la lecture des livres saints. On connaissait dans tout l'Orient les prophéties qui annonçaient la venue prochaine du Messie, et l'on était persuadé que les temps étaient accomplis et qu'il ne tarderait pas à paraître. Toutes ces circonstances facilitaient singulièrement la prédication de l'Évangile : il ne s'agissait que d'expliquer l'Écriture sainte et de montrer que

(1) Eus. *Hist. Eccl.* lib. IX, cap. 7 et 9.

(2) Liban. *in orat. Julian.* n° 58.

les prophéties avaient reçu leur accomplissement dans la personne de Jésus-Christ. Les synagogues et les oratoires où les juifs se réunissaient tous les jours de sabbat offraient des lieux et des occasions favorables pour cette explication. Quelquefois même, après la lecture des livres saints, on invitait les apôtres à prêcher, et leurs discours, soutenus par des miracles, produisaient ordinairement de nombreuses conversions. Ces assemblées donnaient à leur doctrine une si grande publicité, que souvent presque toute la ville se réunissait pour les entendre. Quand les juifs, poussés par la jalousie, commençaient à les contredire, ils s'adressaient aux gentils, déjà initiés à la connaissance du vrai Dieu et des saintes Écritures, et qui, n'ayant pas les mêmes préventions que les juifs, ou peut-être aussi par l'effet d'une rivalité qui existait toujours entre les deux peuples, écoutaient avec empressement la doctrine évangélique. On peut voir dans les Actes des apôtres, en suivant les voyages de saint Paul dans l'Asie Mineure et dans la Grèce, quelles étaient les dispositions des esprits et le succès qu'obtenaient ses prédications. Aussi, dès l'origine, il y eut en Orient un grand nombre d'églises florissantes, et l'on voit par le témoignage de Pline, dans la lettre citée précédemment, combien le Christianisme y était déjà répandu à la fin du premier siècle.

Il fit des progrès moins rapides en Occident, où les circonstances étaient moins favorables, et où d'ailleurs il ne paraît pas que les apôtres, si l'on excepte saint Pierre et saint Paul, soient venus prêcher l'Évangile. Car on n'en trouve aucun monument authentique, et il était naturel que leur zèle s'exerçât d'abord dans les lieux où toutes les circonstances leur faisaient espérer de plus grands succès. Il ne paraît pas même que saint Pierre et saint Paul aient prêché ailleurs qu'à Rome et en quelques autres endroits de l'Italie. Il est vrai que saint Paul avait manifesté dans son Épître aux Romains l'intention

de se rendre en Espagne ; et quelques Pères, entre autres saint Chrysostôme, saint Épiphanes et saint Jérôme, ont écrit qu'il avait exécuté son dessein et prêché l'Évangile aux juifs de cette province (1). Mais cette opinion ne repose que sur des conjectures peu vraisemblables, puisque l'Espagne n'a conservé aucune tradition authentique de ce voyage, et qu'on ne voit nulle part qu'il y ait fondé aucune église. Quant à la tradition espagnole concernant le voyage de saint Jacques le Majeur, elle ne remonte pas au delà du huitième siècle, et se trouve d'ailleurs positivement contredite par le témoignage du pape Innocent I^{er}, qui dit en propres termes que l'Espagne et les autres provinces d'Occident ont reçu la foi par les prédications de saint Pierre ou de ses disciples, et qu'on ne peut trouver en effet aucune preuve que les autres apôtres y aient porté l'Évangile (2). Grégoire VII, dans une de ses lettres, avance comme un fait généralement reconnu que les apôtres saint Pierre et saint Paul envoyèrent de Rome sept évêques en Espagne pour y prêcher la foi (3). Il est probable qu'ils en envoyèrent aussi dans les Gaules, ou du moins dans la partie méridionale plus anciennement conquise, et où la langue latine était plus répandue ; car on comprend que cette circonstance devait faciliter les progrès de l'Évangile. Une ancienne tradition, qui paraît assez bien fondée, attribue à des disciples de saint Pierre et de saint Paul l'établissement des églises d'Arles, de Vienne et de Narbonne. D'un autre côté, les chrétiens orientaux apportèrent le Christianisme dans quelques villes qui entretenaient des relations commerciales avec la Grèce et l'Asie. C'est ainsi que fut fondée l'église de Lyon, d'où la foi se répandit dans les lieux voisins. Mais ce n'est guère que vers le troisième

(1) Rom. 15. — Chrys. *Homil. in Math.* — Epiph. *Hæc.* 27. — Hier. *in Is.* cap. 11.

(2) Inn. *Epist. ad Decent.*

(3) Greg. VII, lib. I, epist. 64.

siècle que le Christianisme prit dans les Gaules un grand développement, ou du moins ce n'est qu'à cette époque que la tradition fait remonter l'origine de la plupart des églises et la succession de leurs évêques. On peut croire cependant qu'il y avait eu auparavant un certain nombre de chrétiens dans toutes les parties des Gaules; mais il est probable que dans beaucoup de villes ce nombre était trop peu considérable pour qu'elles eussent leur évêque particulier, ou peut-être aussi que les persécutions avaient interrompu la succession des évêques en obligeant les fidèles à se disperser. C'est par là qu'on pourrait expliquer comment on ne trouve que dans le troisième ou le quatrième siècle le premier évêque connu de certaines églises auxquelles la tradition assigne une origine bien antérieure. Les mêmes observations peuvent s'appliquer à d'autres provinces d'Occident. Mais on sait qu'en Afrique il y avait dès le second siècle une multitude de chrétiens. Le témoignage de Tertullien ne peut laisser aucun doute à cet égard. On peut juger d'ailleurs combien cette église était florissante, par le grand nombre d'évêques qui assistèrent un peu plus tard aux conciles tenus par saint Cyprien. Il en était de même en Espagne, où était répandu depuis longtemps l'usage de la langue latine.

La méthode de prêcher l'Évangile était différente suivant la disposition des esprits. On cherchait à convaincre les juifs par l'accomplissement des prophéties et par d'autres preuves tirées de l'Écriture sainte. On persuadait les gentils par l'exposition et le développement des principes qui établissent l'unité de Dieu, et par l'autorité des philosophes et des poètes qui avaient reconnu cette vérité. Enfin, quand on était parvenu ainsi à détruire leurs préjugés, on leur exposait les points fondamentaux de la doctrine chrétienne, et on en prouvait la vérité par les miracles de Jésus-Christ et des apôtres. Mais ce qui donnait à ces preuves une nouvelle force, c'étaient

les miracles qui s'opéraient encore fréquemment et sous les yeux des juifs et des païens. On voit dans la première épître de saint Paul aux Corinthiens que le don des miracles était commun parmi les premiers chrétiens, et le témoignage unanime des pères de l'Eglise prouve qu'il se perpétua dans les siècles suivants. Saint Justin atteste que les démons étaient chassés au nom de Jésus-Christ, et que les chrétiens opéraient des guérisons miraculeuses ou recevaient quelquefois le don de prophétie. Saint Irénée témoigne également que plusieurs guérissaient les maladies par l'imposition des mains, et il ajoute que quelques-uns ont même par leurs prières ressuscité des morts, et qu'il en a été lui-même témoin. Tertullien prend à témoin les païens du pouvoir qu'ont les chrétiens de chasser les démons. Il n'hésite pas même à les défier hautement d'en faire l'expérience. Tous les apologistes ont signalé ce pouvoir comme une preuve de la divinité du Christianisme, et saint Athanase, en invoquant comme Tertullien le témoignage des païens sur ce fait reconnu, ne craint pas de leur dire qu'ils pourront encore, quand ils le voudront, s'en assurer de nouveau par leurs propres yeux. Origène déclare qu'il a vu plusieurs malades guéris par l'invocation du nom de Jésus-Christ et par le signe de la croix. Eusèbe, Lactance, Théodoret, attestent la même chose. Saint Augustin rapporte comme témoin oculaire plusieurs miracles arrivés de son temps (1). Saint Grégoire le Thaumaturge fut surnommé ainsi à cause du grand nombre et de l'éclat de ses miracles. Enfin ce pouvoir d'opérer des miracles était un fait si incontestable que les chrétiens étaient accusés de magie par leurs ennemis, et que les néoplatoniciens imaginèrent leur sys-

(1) Just. *Apol.* 2; *Dial. cum Tryph.* n° 82. — Iren. *Adv. hær.* lib. II, cap. 56. — Tert. *Apol.* cap. 23; *ad Scapul.*, cap 2. — Orig. *Contr. Cels.* lib. III, cap. 24. — Athan. *de Incarn.* n°s 46 et 48. — Eus. *Præp. ev.* lib. III. — Lact. *Inst.* lib. IV, cap. 27. — August. *de Civ. Dei*, lib. XXII, cap. 8.

tème de théurgie pour se vanter de pouvoir faire des miracles et les opposer à ceux des chrétiens, tant il était constant que le Christianisme s'était établi et se perpétuait par ce moyen.

Du reste, les chrétiens travaillaient tous avec un grand zèle et selon leurs moyens à la propagation de l'Évangile. Ils saisissaient toutes les occasions d'attirer les païens à la foi chrétienne, et plusieurs faisaient leur occupation d'aller, pour cet effet, par les villes, les bourgs et les villages. L'Église se chargeait de pourvoir à leur subsistance sur les produits des offrandes volontaires recueillies dans les assemblées des fidèles. Mais quelques-uns portaient le désintéressement jusqu'à ne pas vouloir accepter ces faibles secours; ou, si le besoin les y obligeait, ils ne voulaient recevoir que le strict nécessaire. Ce zèle toutefois n'empêchait pas les chrétiens d'éprouver autant que possible ceux qui se montraient disposés à les entendre, et ce n'était qu'après s'être assuré de leur ferme volonté de pratiquer la morale chrétienne, que l'on consentait à les admettre au nombre des catéchumènes. Il y avait ensuite, quand ils étaient admis, des personnes chargées de les instruire, de veiller sur leur conduite, et quand on les jugeait suffisamment disposés pour recevoir le baptême, il fallait encore qu'un parrain vînt pour ainsi dire se porter caution pour eux et répondre de leur fidélité. Tant on craignait que de mauvais chrétiens ne devinssent, par leur apostasie ou par leurs dérèglements, un opprobre pour l'Église et un scandale pour les païens.

CHAPITRE III.

Des Persécutions.

Le Christianisme fut combattu dès l'origine et pendant plusieurs siècles avec un acharnement incroyable par toutes les puissances de la terre, conjurées pour l'anéantir. Les apôtres avaient à peine commencé leurs prédications à Jérusalem, lorsque les juifs les firent arrêter, menacèrent de les mettre à mort, et leur défendirent sous des peines rigoureuses de prêcher désormais au nom de Jésus-Christ. Peu de temps après, saint Etienne fut lapidé, et sa mort devint le signal d'une persécution violente qui obligea les chrétiens de prendre la fuite et de se disperser dans la Judée, la Samarie ou en d'autres lieux plus éloignés. Un grand nombre furent mis en prison et dépouillés de tout; plusieurs même furent condamnés à mort. Cette persécution dura longtemps et ne se renferma pas dans Jérusalem ni même dans la Judée, puisque Saul allait arrêter les fidèles jusqu'à Damas. Il est probable qu'elle ne finit que par les ordres de l'empereur Tibère; car Tertullien rapporte que ce prince, après avoir proposé au sénat de recevoir Jésus-Christ au nombre des dieux, menaça de mort ceux qui poursuivraient les chrétiens (1), et l'on peut croire, en effet, qu'il ne voulut pas tolérer les entreprises du sanhédrin, qui s'arrogeait, contre les lois de l'empire, le droit de prononcer des sentences de mort. Mais si les juifs durent suspendre un moment leurs violences contre les fidèles, ils cherchèrent partout à les rendre odieux, et envoyèrent des émissaires dans toutes les synagogues afin de publier qu'il s'était élevé une secte impie et détestable qui avait

(1) Tert. *Apol.* cap. 21.

eu pour auteur Jésus de Galilée, et qui prêchait l'athéisme et le renversement de toutes les lois. Ils ajoutèrent à cela d'autres calomnies horribles, et notamment l'imputation, si souvent reproduite, d'égorger un enfant dans leurs assemblées, et de s'y livrer dans les ténèbres à toutes sortes d'infamies (1). Ils ne cessèrent en toute occasion de montrer une haine furieuse, et d'exciter autant qu'il était possible les persécutions contre les chrétiens. Ce fut à leur instigation qu'Hérode fit mourir l'apôtre saint Jacques, et mit saint Pierre en prison. Les Actes des apôtres nous apprennent tous les complots formés par les Juifs pour faire périr saint Paul. On voit aussi dans les Actes des martyrs des preuves nombreuses de cet acharnement, qui est d'ailleurs attesté par le témoignage unanime des anciens Pères de l'Eglise et par l'usage adopté, dès les premiers siècles, dans toutes les synagogues de maudire publiquement les chrétiens trois fois par jour, et de faire contre eux les plus terribles imprécations (2).

Les calomnies répandues par les juifs ne tardèrent pas à se propager parmi les païens, et servirent à fortifier leurs préventions déjà si nombreuses contre le Christianisme. Ces préventions tenaient à différentes causes qu'il est facile de comprendre, et qui expliquent l'aveugle fureur des tyrans contre des citoyens paisibles, exempts de toute ambition, et dont l'obéissance fut telle pendant trois siècles de persécutions qu'ils osaient défier leurs ennemis de citer un seul chrétien qui eût jamais pris part aux conjurations si fréquentes contre les empereurs. Il faut compter pour la première de ces causes le berceau même du Christianisme. On sait quel était le

(1) Just. *Dialog.* cap. 118. — Orig. *Contr. Cels.* lib. VI, cap. 27.
— Tert. *Contr. Marc.* lib. III, cap. 23.

(2) Eus. *Hist. Eccl.* lib. IV, cap. 18. — Epiph. *Hær.* 19, cap. 9.
— Hier. *in Is.* cap. 5.

profond mépris des Grecs et des Romains pour les juifs, dont les lois, les mœurs et la religion étaient si différentes de celles des autres peuples ; on les regardait comme une nation superstitieuse et crédule, qui se berçait de chimériques espérances, et les chrétiens, confondus dans l'origine avec les juifs, et poursuivis par le reste de la nation, passèrent longtemps pour en être la partie la plus odieuse et la plus méprisable. On n'y voyait que le rebut d'un peuple qui passait lui-même pour le rebut de toutes les nations. Tacite les représente comme des gens odieux par leurs crimes, comme des ennemis du genre humain, qui méritaient les derniers supplices. Suétone en parle à peu près de la même manière, et les désigne comme une espèce d'hommes livrés à des superstitions nouvelles, et qui s'occupaient de nuire par des maléfices ou des opérations magiques (1). C'était là l'idée qu'en avaient généralement les païens, et l'on voit fréquemment dans les Actes des martyrs la populace qui assistait à leur supplice les accueillir dans l'amphithéâtre par ces cris injurieux : voici les magiciens, les auteurs de maléfices. D'un autre côté, comme les chrétiens étaient en grande partie des hommes du peuple, peu instruits des sciences humaines, et faisant profession de croire sans raisonner, on les méprisait comme une secte ignorante et fanatique, comme des idiots, des imbéciles, des misérables dont la stupide crédulité ne pouvait que faire pitié (2). Comment les riches et les puissants du monde, les philosophes, les rhéteurs, tous ceux enfin qui se croyaient au-dessus du vulgaire auraient-ils compté pour quelque chose les opinions et les croyances d'une populace qui adorait comme le Fils de Dieu un homme crucifié ? Il n'en fallait pas tant pour inspirer à ces

(1) Tacit. *Ann.* lib. XV, cap. 44. — Suet. *in Neron.* cap. 16.

(2) Lucian. *De mort. Peregr.* — Tert. *Apol.* cap. 49. — Minut. *Octav.* — Arnob. lib. I, etc.

esprits superbes un profond mépris pour le Christianisme.

Il est vrai que la morale des chrétiens était pure , et que leur vie répondait à leur doctrine. Mais les préventions empêchaient les païens d'en être frappés et de voir ou de considérer autre chose que les imputations odieuses répandues par la calomnie. Et d'ailleurs le monde était plein de philosophes qui faisaient aussi profession d'une morale austère , et dont plusieurs couraient le monde , à l'imitation des apôtres , avec la prétention d'enseigner la vertu et de réformer le genre humain. On sait qu'avant le Christianisme il n'y avait chez les païens aucune sorte d'instruction pour le peuple. Les philosophes étaient les seuls qui entreprissent d'expliquer la morale , et leurs leçons , renfermées dans les écoles , se bornaient à quelques disciples. Mais plus tard on vit Apollonius de Tyane et plusieurs autres parcourir les villes de la Grèce et de l'Asie , et prêcher sur les places publiques pour exhorter vaguement les peuples à la vertu , et surtout pour recommander le culte des dieux et ranimer la ferveur des païens. Quoique la morale des philosophes ne fût pas exempte des plus graves erreurs, leur réputation ne laissait pas d'être imposante ; on croyait qu'ils avaient tout dit sur cette matière , et l'on ne concevait pas que des barbares inconnus et ignorants prétendissent en savoir plus que Pythagore , que Platon, Aristote ou Zénon. On s'imaginait plutôt que s'ils avaient quelque chose de bon , ils l'avaient emprunté à la doctrine de ces sages si fameux. Enfin, par cela même qu'ils faisaient profession d'instruire les ignorants, les femmes, le petit peuple, et de n'employer pour persuader ni raisonnement ni discours éloquentes , mais de proposer seulement des faits miraculeux pour toute preuve , on regardait leur doctrine comme indigne d'examen et bonne tout au plus à séduire une populace crédule et superstitieuse. Le mépris que les chrétiens faisaient de la mort n'étonnait pas beaucoup les païens accoutumés à voir

des gladiateurs volontaires qui , pour un vil intérêt ou même par vanité , s'exposaient à se faire égorger dans les spectacles publics. Les exemples de suicide n'étaient pas rares. Les stoïciens surtout faisaient profession de mépriser la mort , et n'hésitaient pas à se tuer pour le moindre chagrin. Il y avait même des philosophes qui le faisaient par ostentation , comme Pérégrin dont Lucien rapporte la fin tragique. Ainsi , comme les chrétiens fuyaient les plaisirs et n'attendaient le bonheur que dans l'autre monde , on était peu surpris de les voir faire le sacrifice de leur vie. On regardait cette ardeur pour le martyre comme l'effet d'un fanatisme aveugle et mélancolique , comme une folie furieuse qui inspirait plus de mépris que d'admiration. On leur faisait même un crime de cette obstination inébranlable ; on les traitait de frénétiques, d'enragés, de désespérés, de gens enfin dignes des supplices qu'ils affrontaient si courageusement. Leurs miracles mêmes étaient regardés comme des impostures de magie. On voyait , en effet , de tous côtés des charlatans qui se vantaient de prédire l'avenir par différents moyens de divination , ou de guérir les maladies par des enchantements , par des caractères ou des mots barbares , par des opérations mystérieuses ou cabalistiques. Ils faisaient , en outre , soit par adresse , soit par l'opération du démon , des prestiges pour tromper les yeux , comme on le voit par l'histoire d'Apollonius de Tyane et de plusieurs autres. Ainsi on confondait les vrais miracles avec les faux , et l'on méprisait également tous ceux qui passaient pour en faire. Tous ces charlatans venaient de la Grèce et de l'Orient , et comme c'était là aussi que le Christianisme avait pris naissance , et que dans l'origine la plupart des chrétiens portèrent l'habit grec au lieu de l'habit romain , le peuple les rangeait parmi les faiseurs de prestiges , et leur donnait le nom de Grecs imposteurs (1).

(1) Hier. *Epist.* 19 et 47. — Orig. *Contr. Cels.* lib. I et VI.

Mais les préventions contre eux ne se bornaient pas au mépris ; ils étaient partout voués à l'exécration. Formant en quelque sorte une société à part au milieu de l'empire , ils restaient étrangers à toutes les fêtes, à tous les spectacles , à toutes les cérémonies du paganisme, et faisaient profession de condamner tout ce qui était l'objet de la vénération publique. Leur conduite comme leurs discours étaient en contradiction avec toutes les habitudes du reste des hommes. Quelle terrible aversion ne dut pas à la longue éclater contre eux ! Des imputations odieuses et des accusations de tout genre entretenaient cette haine générale et servaient de prétexte aux poursuites des païens. D'un côté , les lois romaines défendaient d'introduire tout culte nouveau sans la permission du sénat , et les préjugés politiques se joignaient au fanatisme pour faire proscrire les chrétiens. On les condamnait par cela seul qu'ils travaillaient à changer l'ancienne religion de l'empire ; on les persécutait comme un parti novateur et dangereux qui méprisait des coutumes et des institutions protégées par les lois et par le respect des siècles passés ; leur courage à souffrir la mort pour une doctrine étrangère et proscrire était considéré comme une révolte contre l'autorité publique, et la conversion subite qu'on remarquait souvent dans leurs plus grands ennemis faisait croire qu'ils avaient un charme et des secrets infaillibles pour attirer et persuader ceux qu'ils voulaient engager dans leur parti. Ils formaient donc aux yeux des païens une secte exécrationnable, dont les principes tendaient à désorganiser la société, et qui se propageait par toutes sortes de moyens criminels. Ils s'insinuaient, disait-on, auprès des femmes et des enfants , auprès des ignorants et des esprits faibles pour les séduire par des prestiges ; ils cherchaient à gagner le petit peuple , les ouvriers et les esclaves par des secours et des aumônes, et surtout par l'espérance d'un bonheur futur, promis aux fidèles dans une nouvelle vie ;

ils avaient des signes mystérieux pour se reconnaître entre eux , et ils se réunissaient pendant la nuit ou dans des lieux secrets pour se lier par des serments criminels, pour se livrer à d'infâmes désordres et s'encourager mutuellement dans leurs ténébreuses conspirations contre la société(1). C'est ainsi que la haine interprétait toutes leurs actions.

D'autre part, comme les chrétiens rejetaient tous les dieux du paganisme, qu'on ne les voyait immoler aucune victime, et que leurs églises n'offraient aucune ressemblance avec les temples, on les accusait d'impiété et d'athéisme ; on leur reprochait d'irriter la colère des dieux en négligeant leur culte, et d'attirer ainsi tous les fléaux qui désolaient l'empire. Si le Tibre vient à inonder, disait Tertullien dans son *Apologétique*, si le Nil ne déborde pas, si la pluie manque, s'il arrive un tremblement de terre, une famine, une peste, aussitôt on crie : *les chrétiens aux lions !* comme s'il n'était j. mais arrivé de semblables malheurs dans le monde avant l'établissement du Christianisme. Ce préjugé subsistait encore au commencement du cinquième siècle. Ils avaient beau dire qu'ils adoraient le Dieu créateur du ciel et de la terre, et qu'ils lui adressaient leurs prières, on leur demandait le nom de ce dieu qui n'avait point d'idoles, et tous les sacrificateurs, les augures, les aruspices, les devins, tous ceux enfin qui profitaient des superstitions païennes, reproduisaient constamment ces accusations d'impiété et saisissaient toutes les occasions d'exciter la haine et le fanatisme de la multitude. On ne manquait pas, d'ailleurs, de représenter les chrétiens comme des ennemis de l'empire et des empereurs, parce qu'on ne les voyait prendre aucune part aux fêtes et aux réjouissances idolâtriques qui avaient lieu après des victoires ou en d'autres circonstances semblables; ils passaient, au contraire, ces

(1) Orig. *Contr. Cels.* lib. I. — Tert. *Apol.* — Minut. *Octav.*

jours-là dans la retraite, ce qui, joint à leurs discours sur le règne de Jésus-Christ, sur la fin du monde et sur la vanité des grandeurs temporelles, les faisait accuser de s'affliger de la prospérité publique, de se réjouir des calamités et de souhaiter la ruine de l'empire (1).

Enfin, l'horreur et le mépris qu'inspirait l'infâme doctrine de quelques sectaires qui prenaient le nom de chrétiens, retombèrent sur le Christianisme lui-même, car les païens ne se donnaient pas la peine d'examiner, et leur malignité les portait à imputer aux chrétiens toutes les abominations dont les mystères du paganisme offraient des exemples. On disait que pour initier leurs prosélytes, ils faisaient rôtir un enfant, et qu'après l'avoir couvert de farine, ils les invitaient à le découper; qu'ensuite chacun en mangeait un morceau, et que le nouvel adepte, devenu complice du crime, se trouvait ainsi engagé à garder le secret. On ajoutait que dans leurs agapes ou repas de charité, lorsqu'ils étaient échauffés par le vin, ils éteignaient les lumières et se livraient à l'emportement de leurs passions brutales sans craindre ni l'inceste ni l'adultère. Les persécutions mêmes devenaient un sujet de haine contre les chrétiens. On supposait qu'ils étaient criminels parce qu'ils étaient partout poursuivis et condamnés, et l'on jugeait de la grandeur de leurs crimes par la rigueur des supplices. On les regardait donc comme des scélérats justement accusés et convaincus par la notoriété publique, comme des factieux, des conspirateurs, des homicides, des incestueux, des ennemis de la religion et de la société, en un mot, comme des monstres coupables de tous les crimes; leur nom seul renfermait tout ce qu'il y a de plus odieux, et l'on se faisait un devoir et un mérite de les exterminer.

On compte dans les trois premiers siècles, outre les

(1) Lucian. *Philop.* — Tert. *Apol.* — Minut. Felix, *Octav.* — Arnob. lib. I.

nombreuses persécutions locales et particulières excitées par le fanatisme des peuples ou des magistrats, dix persécution ; générales, ordonnées par les empereurs. La première eut lieu sous Néron et fit périr à Rome, comme facile nous l'apprend , une grande multitude de chrétiens. Il paraît certain qu'elle s'étendit aussi dans les provinces et qu'elle dura plusieurs années. On peut le conclure des témoignages de Tertullien, de saint Mélicon, de Lactance et d'autres écrivains anciens qui s'accordent à compter Néron parmi les empereurs qui ont porté des lois contre le christianisme ; Suétone lui même l'insinue clairement, puisqu'il rapporte, avec les autres lois de ce prince, la persécution contre les chrétiens. Domitien suivit cet exemple : il avait d'abord assujéti les chrétiens aux impôts rigoureux que l'on exigeait des juifs depuis leur révolte, et ensuite il porta contre eux des édits sévères qui firent un grand nombre de martyrs. Dion Cassius nous apprend que le consul Flavius Clément et beaucoup d'autres furent condamnés à mort sous prétexte d'impieété, pour avoir embrassé les mœurs des juifs, ce qui alors, dans le langage des païens, était la formule reçue pour exprimer la profession du Christianisme. Brutus, autre historien païen, cité par Eusèbe dans sa *Chronique*, dit également qu'un grand nombre de chrétiens souffrirent le martyre sous Domitien, et le pape saint Grégoire, qui vivait alors, témoigne, dans sa lettre aux Corinthiens, qu'une multitude de fidèles avaient enduré des tortures et la mort pour le nom de Jésus-Christ. L'empereur Nerva mit fin à la persécution ; mais elle recommença bientôt sous Trajan, qui, dès le commencement de son règne, défendit toutes les associations particulières. Les gouverneurs des provinces se servirent de ce prétexte pour condamner les fidèles qui continuèrent leurs assemblées, et l'on peut juger, par la lettre de Pline à Trajan, qu'il y eut partout un grand nombre de martyrs. Il y expose que, n'ayant jamais assisté aux procès

contre les chrétiens, il ne sait sur quoi on les interroge ni de quelle manière on les punit, mais qu'il a fait conduire au supplice ceux qui ont avoué qu'ils étaient chrétiens et qui ont refusé de sacrifier aux dieux. Il ajoute que les accusations se multiplient chaque jour, et qu'une multitude de personnes sont en péril. Trajan approuva la conduite de Pline par un rescrit portant qu'on ne devait point rechercher les chrétiens, mais que s'ils étaient dénoncés et convaincus, il fallait les punir. Ce rescrit n'était pas propre à ralentir beaucoup la persécution, car les chrétiens ne manquaient pas d'ennemis toujours prêts à les dénoncer, et, au défaut d'accusateurs, les prêtres païens profitaient des spectacles ou autres assemblées, pour faire demander, par les clameurs populaires, des poursuites que les magistrats s'empressaient le plus souvent d'accorder, soit par crainte d'une sédition, soit par l'effet de leur propre fanatisme.

L'empereur Adrien suivit les maximes de Trajan, et cette continuité de persécution détermina enfin les chrétiens à publier des apologies pour se défendre et se justifier. La première qui parut fut celle de saint Quadratus, évêque d'Athènes. Elle fut suivie bientôt d'une autre, composée par saint Aristide. Leurs efforts furent secondés par une lettre que le proconsul d'Asie écrivit à l'empereur pour lui représenter que la justice faisait un devoir de ne pas accorder aux cris tumultueux de la populace le sang d'un si grand nombre de chrétiens, exposés chaque jour à se voir condamner pour leur nom seul et sans formes légales. Adrien, frappé de ces observations, ordonna que les chrétiens ne pourraient être poursuivis sans une accusation régulière, et que s'ils étaient convaincus de faire quelque chose contre les lois, ils devaient être punis selon la nature du délit ; mais que si la plainte était calomnieuse, on ne laisserait pas impuni l'accusateur. Cette décision contint pour quelque temps la haine des païens ; mais les actes de plusieurs martyrs

et l'apologie adressée par saint Justin à l'empereur Antonin, prouvent que la persécution ne tarda pas à recommencer avec la même violence. On y voit que le titre seul de chrétien suffisait pour faire condamner ceux qui refusaient d'apostasier. Un autre écrit de saint Justin porte expressément qu'ils étaient décapités, crucifiés, condamnés aux bêtes ou au feu et tourmentés de toute manière (1). Enfin, les chrétiens de l'Asie ayant adressé une requête à l'empereur Antonin, il envoya aux villes de cette province des lettres qui se terminaient par cette disposition : Si l'on continue à l'avenir de dénoncer quelqu'un comme chrétien, qu'il n'en soit pas moins envoyé absous, quand même il serait convaincu de l'être en effet, et que l'accusateur soit puni selon les lois.

Le rescrit d'Adrien, quoique assez favorable, avait pu permettre encore de condamner les chrétiens à ce titre seul, sous prétexte qu'ils violaient les lois contre les religions non autorisées. Les lettres d'Antonin forcèrent pour quelque temps leurs ennemis de renoncer à ces accusations directes; mais on eut recours à d'autres moyens. Les lois contre les associations, la défense publiée par les empereurs de lire les livres prophétiques, les accusations de lèse-majesté, de conspiration, d'athéisme, d'infanticide, d'amours incestueux et toutes les autres calomnies répandues contre les chrétiens, fournissaient toujours un prétexte dont on ne manquait pas de se servir. On répandit plus que jamais ces odieuses calomnies; les sophistes, les rhéteurs, les philosophes en remplirent leurs écrits, et les prêtres païens ne cessèrent d'en entretenir le peuple; on voulut, en outre, les appuyer par des preuves juridiques; on suborna de faux témoins, on mit à la question des esclaves païens que la crainte des tourments porta à dire contre leurs maîtres chrétiens tout ce que voulaient les magistrats, et l'on ne manqua pas de publier ces dépositions arrachées par la

(1) Just. *Apolog.* et *Dial. cum Tryph.* — Act. S. *Felic.*

violence. Les actes des martyrs de Lyon, insérés par Eusèbe dans son Histoire, peuvent faire juger de l'effet qu'elles produisirent : on fuyait, on repoussait les chrétiens comme des hommes abominables qu'il n'était pas permis d'approcher. On leur interdisait l'entrée des bains, du barreau, des assemblées et de tous les lieux publics; la populace exaspérée les insultait partout où ils osaient paraître; elle les poursuivait à coups de pierres, pillait leurs biens et leurs maisons et se livrait contre eux à tous les excès d'une brutale férocité. Le caractère superstitieux de Marc-Aurèle encourageait ces persécutions, et quoiqu'il n'ait peut-être pas publié de nouveaux édits contre les chrétiens, on sait, par le témoignage d'Eusèbe comme par les apologies de saint Justin, de saint Méliton et d'Athénagore, qu'il y eut sous son règne une multitude de martyrs; car les peuples et les magistrats n'ignoraient pas qu'ils pouvaient suivre librement les inspirations de leur haine, et que leur conduite serait approuvée. Aussi le gouverneur de Lyon, l'ayant consulté sur quelques citoyens romains, il lui répondit de faire punir de mort ceux qui persisteraient à confesser Jésus-Christ, et de mettre en liberté ceux qui le renonceraient.

L'empereur Sévère, à la fin du second siècle, confirma d'abord les anciennes lois contre les religions non autorisées et celle de Trajan contre les associations, et ensuite il publia un nouvel édit pour défendre, sous des peines rigoureuses, d'embrasser le Christianisme. La persécution devint bientôt si violente, que plusieurs s'imaginèrent qu'on touchait au moment de l'Antechrist. Clément d'Alexandrie, qui vivait alors et qui fut obligé de prendre la fuite, témoigne qu'on voyait chaque jour des martyrs livrés à la torture, condamnés au feu ou décapités. Eusèbe dit également que la multitude des martyrs fut innombrable (1). Quelques années plus tard, la per-

(1) Spart. *in Sever.* — Clem. Alex. *Strom.* lib. II. — Eus. *Hist. Eccl.* lib. VI.

écution fut renouvelée par un édit de Maximin, qui ordonnait de mettre à mort ceux qui gouvernaient les églises ou qui étaient chargés de l'instruction des fidèles. L'accroissement prodigieux du Christianisme ne permettait plus guère une proscription générale ; mais c'était assez que l'empereur eût fait connaître ses dispositions, pour exposer tous les chrétiens aux fureurs de la populace et aux poursuites des magistrats prévenus contre eux. Aussi, voit-on dans une lettre de Firmilien, évêque de Césarée, qu'ils eurent à souffrir toutes sortes de vexations dans la Cappadoce, et il en fut de même dans les autres provinces (1). L'empereur Dèce ne se contenta pas de publier un édit sanglant contre les chrétiens : il ordonna de plus aux gouverneurs des provinces, sous des peines sévères, de le faire exécuter dans toute sa rigueur, et d'employer toutes sortes de tourments pour contraindre les chrétiens à sacrifier aux idoles. La violence de cette persécution produisit une terreur et une consternation générale. Les magistrats n'étaient occupés qu'à rechercher ou à punir les chrétiens, et s'étudiaient à prolonger les supplices pour ôter l'espérance de la mort et vaincre la patience des martyrs par des tourments sans fin (2). Un édit de Valérien ordonna de condamner à mort les évêques, les prêtres, les diacres et tous ceux qui assisteraient aux assemblées chrétiennes, spécialement dans les cimetières. Il prononçait la même peine contre les sénateurs, les chevaliers et les nobles qui refuseraient d'abjurer le Christianisme. Les chrétiens d'une condition inférieure furent condamnés aux travaux forcés des mines, aux tortures ou à la mort, au gré des magistrats (3). L'empereur Aurélien publia aussi des lois sanglantes contre les chrétiens.

(1) Firmil. *Epist. int. Cypr.* 73. — Orig. *in Math.* homil. 28.

(2) Eus. *Hist.* lib. VI. — Greg. Nyss. *Vit. Greg. Thaum.*

(3) Eus. *Hist.* lib. VII. — Cypr. *Epist.* — Act. *S. Cypr.*

Enfin, la persécution recommença sous le règne de Dioclétien avec un redoublement de violence. On vit alors ce qui arrive toujours quand un parti, longtemps opprimé, touche au moment de son triomphe. On comprenait, après tant d'efforts inutiles, que pour arrêter le progrès du Christianisme, il fallait absolument l'exterminer. Aussi les prêtres païens, les dévots polythéistes, tous ceux qui vivaient des superstitions populaires ou qui cherchaient, par des motifs divers, à maintenir et à défendre la religion de l'empire, déployèrent tous les efforts d'une rage impuissante et ne reculèrent pas devant les mesures les plus atroces et les moyens les plus abominables. On répandit, sous le titre d'*Actes de Pilate*, un libelle plein de blasphèmes, où l'on avait réuni, comme des faits constatés par les procédures de l'autorité publique, les accusations les plus odieuses contre la personne et la doctrine de Jésus-Christ; on reproduisit contre les chrétiens toutes les anciennes calomnies, on ne cessa d'exciter la haine par les plus violentes déclamations sur leur impiété, sur leurs crimes abominables, et de les signaler comme la cause de tous les malheurs publics; on leur imputa des révoltes qui éclatèrent dans quelques provinces de l'Orient; enfin, on n'hésita pas à mettre le feu plusieurs fois au palais de Nicomédie pour avoir occasion d'en rejeter le crime sur les chrétiens et d'irriter par ce moyen, la fureur de Dioclétien. Il publia d'abord un édit qui ordonnait d'abattre toutes les églises, de brûler tous les livres des chrétiens, et qui prononçait contre les fidèles de condition libre la perte de tous leurs droits civils, et contre les affranchis le retour à l'esclavage; il ordonna, par un second édit, de mettre en prison tous les évêques, les prêtres et autres ministres de l'Eglise, et par un troisième, de tourmenter, par toutes sortes de supplices, ceux d'entre eux qui refuseraient de sacrifier aux idoles. Quelque temps après, un quatrième édit vint étendre cette disposition à tous les fidèles et prescrire

aux magistrats d'employer toutes les tortures pour les contraindre à sacrifier. On vit donc une multitude innombrable de chrétiens de toute condition et de tout âge entassés dans les prisons, puis torturés de mille manières, déchirés à coups de lanières ou par les ongles de fer, brûlés à petit feu, écartelés, noyés, crucifiés, condamnés aux bêtes et victimes de cruautés inouïes.

On peut en juger par quelques traits du tableau qu'en a tracé Lactance : « Où trouver, dit-il, une bête féroce comparable à ce monstre qui, de son palais, étend partout sa cruauté et fait ressentir ses fureurs dans tout l'univers, qui, avec ses dents de fer, déchire et met en pièces les membres des innocents, leur brise les os, les réduit en poussière et s'acharne jusque sur leurs cendres, comme s'il croyait les tourmenter encore après leur mort par le refus de la sépulture ? On ne saurait dire tous les genres de cruautés qu'ont exercés dans tout l'empire les officiers et les ministres de cet exécrationnable tyran. Les uns, par la crainte de déplaire, allaient encore au delà de ce que prescrivaient ses édits barbares ; les autres n'écoutaient que leur haine personnelle contre le Christianisme. Plusieurs étaient entraînés par l'instinct de leur férocité naturelle ; d'autres cherchaient à gagner les bonnes grâces des empereurs et à parvenir à des postes plus éminents. Quelques-uns semblaient être agités par la rage, comme ce gouverneur de Phrygie qui, sachant que les chrétiens étaient rassemblés dans leur église, y fit mettre le feu et les fit brûler tous ensemble. Mais les plus barbares étaient ceux qui perpétuaient les tortures et tous les raffinements de cruauté avec la précaution de ne pas les pousser jusqu'à la mort, afin de pouvoir ensuite se vanter de n'avoir fait périr aucun innocent, ou pour ne pas paraître avoir été vaincus par les chrétiens, car ce qu'on cherchait surtout, par cette guerre acharnée, c'était de parvenir à triompher de leur constance. J'ai vu en Bithynie un gouverneur qui ne se pos-

sédait pas de joie de ce qu'un chrétien, après des tortures affreuses, prolongées pendant deux ans, avait paru enfin succomber. Il en était plus flatté que s'il eût subjugué une province. Leur exécrable barbarie allait jusqu'à faire passer avec le plus grand soin ceux qu'ils avaient fait passer par les tortures, afin que le rétablissement de leurs forces les rendit capables de supporter de nouveaux supplices et de nouvelles cruautés (1). »

La conversion de Constantin vint mettre un terme à cette guerre d'extermination; mais si le Christianisme avait triomphé de la puissance romaine, s'il avait forcé les maîtres du monde à humilier leur diadème devant la croix, il lui restait encore bien d'autres luttes à soutenir, et la continuité de ses victoires devait faire éclater partout et dans tous les siècles l'intervention de la main toute-puissante qui le protège. L'Église venait à peine d'obtenir la paix et la liberté dans l'empire romain, quand une violente persécution s'éleva dans le royaume des Perses, où le crédit des mages était sans bornes. Ils persuadèrent au roi Sapor que les progrès du Christianisme étaient dangereux pour la sûreté de l'État; que depuis la conversion des empereurs, les chrétiens étaient devenus leurs alliés, qu'ils leur révélaient les secrets du royaume, et qu'à la première occasion favorable, ils ne manqueraient pas de se ranger avec empressement sous la domination romaine. Ces imputations calomnieuses produisirent leur effet. Le roi Sapor publia un édit qui ordonnait d'abattre toutes les églises et de trancher la tête aux évêques, aux prêtres et à tous les membres du clergé, et peu de temps après, il étendit la peine de mort à tous les chrétiens. Cette persécution dura près de quarante ans, et produisit une multitude innombrable de martyrs. Sozomène atteste qu'on en connaissait plus de seize mille, sans compter le nombre infini de ceux dont

(1) Lact. *Inst. div.* lib. V, cap. 2.

on n'avait pas pu recueillir les noms. Il serait impossible d'imaginer ou d'exprimer toutes les cruautés qu'ils eurent à souffrir. On les soumettait pendant longtemps aux plus horribles tortures pour les contraindre à abjurer leur foi, et quand on désespérait de les vaincre, on les faisait périr par les plus épouvantables supplices. La persécution, suspendue vers la fin du quatrième siècle et au commencement du siècle suivant, recommença un peu plus tard avec le même caractère de barbarie, et se prolongea pendant trente ans sous le règne d'Ildegerde et de ses successeurs (1). Enfin, pour n'avoir plus à revenir sur cette matière, nous rappellerons ici les persécutions des Vandales en Afrique, celles des empereurs iconoclastes, celles des mahométans, et surtout, dans les temps modernes, les effroyables persécutions qui ont fait admirer à la Chine et au Japon les mêmes prodiges de courageuse résignation et de constance inébranlable que présente l'histoire des premiers siècles.

Comprend-on maintenant que les incrédules, à l'exemple de Dodwel et de quelques autres protestants, aient cru pouvoir révoquer en doute le grand nombre des martyrs, et l'horrible cruauté des supplices qu'ils ont endurés ? Il faut pour cela contredire les témoignages les plus irrécusables ; auteurs païens et ecclésiastiques, tous sont ici d'accord. Tout le monde connaît le passage de Tacite sur la persécution de Néron et sur les affreux supplices par lesquels ce monstre fit périr une multitude de chrétiens (2). On a vu précédemment les témoignages de Dion et de Brutius sur la persécution de Domitien, et la lettre de Pline à Trajan sur le grand nombre de chrétiens chaque jour dénoncés et condamnés à mort. Marc-Aurèle dans ses réflexions morales, blâme les

(1) Sozom. lib. II. — Soer. lib. I. — Theod. lib. V. — Assem. *Act. mart. Orient.*

(2) Tacit. *Annal.* lib. X, cap. 44.

chrétiens d'aller à la mort avec trop d'ardeur et d'en témoigner trop de mépris (1). Celse leur reproche de tenir leurs assemblées en secret pour éviter les peines décernées contre eux, et prétend trouver dans les poursuites dont ils étaient l'objet une preuve évidente qu'ils étaient coupables; il ajoute que lorsqu'ils étaient pris on les conduisait au supplice, et qu'avant de les mettre à mort on leur faisait subir tous les genres de tourments (2). Il n'est rien de plus précis que le témoignage de Libanius; en parlant de l'avènement de Julien à l'empire, il s'exprime en ces termes au sujet des chrétiens : Ceux qui suivaient une religion corrompue craignaient beaucoup et s'attendaient qu'on leur arracherait les yeux, qu'on leur couperait la tête, et qu'on verrait couler des fleuves de sang; ils croyaient que ce nouveau maître inventerait des tourments au prix desquels les mutilations, le fer, le feu, être jeté dans la mer, être enterré tout vif, paraîtraient des peines légères; car les empereurs précédents, poursuit-il, avaient employé contre eux ces divers supplices; mais Julien n'ignorait pas que le Christianisme n'avait fait que s'accroître par la mort de ses sectateurs (3). La persécution de Dioclétien fut si terrible, qu'il se vantait d'avoir exterminé le Christianisme. Il reste de lui des médailles avec cette inscription : *Nomine Christianorum deleto*. Eusèbe, auteur contemporain, dit expressément qu'on ne saurait compter la multitude incroyable de martyrs que cette persécution fit en tous lieux. Il rapporte qu'une ville de Phrygie fut livrée aux flammes avec tous ses habitants parce qu'ils avaient refusé d'adorer les dieux. Il dit avoir vu lui-même tantôt vingt, tantôt trente ou quarante, et

(1) Lib. II, cap. 3.

(2) Apud Orig. lib. I, cap. 3; lib. II, cap. 18; lib. VIII, cap. 43 et 48.

(3) Liban. *Or. Jul.* n° 58.

quelquefois même jusqu'à cent chrétiens condamnés à mort dans un seul jour, et ces horribles boucheries se prolonger des années entières (1). Quant aux effroyables supplices imaginés par la cruauté des tyrans, il serait impossible de s'en faire une idée ; il faut en lire les détails dans l'historien lui-même ou dans les actes des martyrs.

Nous ne discuterons pas toutes les frivoles objections qu'on oppose à ces témoignages formels et irrécusables. Est-il besoin, par exemple, de relever les chicanes et la mauvaise foi de Voltaire qui prétend que les Romains montrèrent toujours une grande tolérance, que l'esprit du sénat ne fut jamais de persécuter personne pour cause de religion, et qu'enfin on ne saurait concilier avec les lois romaines ces mutilations et tous ces tourments recherchés qu'on voit dans l'histoire des martyrs. Quand cela serait vrai pour le temps de la république, quand on ne saurait pas que le sénat proscrivit plusieurs fois et sous des peines rigoureuses les cérémonies des religions étrangères, qu'en peut-on conclure pour l'époque du Christianisme ? Cette assertion vague doit-elle suffire pour rejeter ou contredire tant de monuments authentiques et le témoignage uniforme de tant d'auteurs païens ou chrétiens ? L'histoire a conservé la teneur des édits de Dèce, de Valérien, de Dioclétien, qui ordonnaient d'employer toutes sortes de tortures pour contraindre les chrétiens à sacrifier aux dieux, et de punir de mort ceux qui demeureraient inébranlables. Le genre de supplices était laissé au choix des magistrats. Un édit de Galère ordonna que s'ils ne cédaient pas aux tortures, on finit par les brûler à petit feu (2). De quel front venir après cela nous parler des lois romaines, comme si les ordres des tyrans n'eussent pas été aussi des lois pour leurs officiers et leurs ministres !

(1) Eus. *Hist. Eccl.* lib. 8.

(2) Lact. *de Mort. pers.* — Cypr. *Epist.* 75 et 83.

Les objections de Dodwel sont plus sérieuses sans être mieux fondées. Il établit comme un fait reconnu que les chrétiens avaient le plus grand soin de recueillir les actes et de conserver les noms des martyrs, pour célébrer l'anniversaire de leur mort, et cependant si l'on consulte les monuments des premiers siècles et les anciens martyrologes, on n'y trouve pas, dit-il, cette quantité de martyrs dont on a parlé plus tard avec une exagération toujours croissante; ils ne font mention et ne contiennent les noms que d'un petit nombre. Mais on sait d'une part que Dioclétien ordonna de brûler tous les livres des chrétiens; qu'à cet effet on eut soin de faire envahir subitement les églises pour les piller avant de les abattre; qu'on employa les plus affreuses tortures pour contraindre les évêques, les prêtres et les diacres à livrer tout ce qui avait échappé aux recherches, et qu'enfin un grand nombre cedèrent à ces violences et furent nommés, par cette raison, *traditeurs*. On peut donc conclure de ces faits que les catalogues ou les actes des martyrs furent détruits en beaucoup d'endroits. D'autre part, on conçoit qu'il n'était pas toujours facile de recueillir les actes et les noms de tous les martyrs. La difficulté augmentait à proportion de leur grand nombre et de la violence des persécutions. Aussi les monuments de tout genre et les plus authentiques viennent réfuter les assertions de Dodwel. Il est bien certain, par les témoignages de Tacite et de Pline, qu'il y eut une grande multitude de chrétiens martyrisés sous les règnes de Néron et de Trajan, et cependant il n'en est qu'un bien petit nombre dont le nom soit connu. Le pape saint Clément, dans sa lettre aux chrétiens de Corinthe, après avoir parlé de la mort de saint Pierre et de saint Paul, ajoute qu'ils ont été suivis par une grande multitude d'élus qui ont enduré toutes sortes de tourments; mais il ne cite pas leurs noms, qui ne se trouvent pas non plus dans les martyrologes. Les apo-

logies de saint Justin , de saint Méiton et d'Athénagore constatent la violence des persécutions sous le règne de Marc-Aurèle ; car ils se plaignent que les chrétiens étaient partout poursuivis et condamnés à mort. Clément d'Alexandrie , un peu plus tard , atteste qu'on les voyait chaque jour torturés , brûlés ou décapités (1). Mais où sont les actes de ces nombreux martyrs , et tous leurs noms sont-ils connus ? Saint Cyprien parle en plusieurs endroits de la multitude des chrétiens condamnés à mort ou aux travaux forcés , et dit expressément que le nombre des martyrs est si grand qu'on ne saurait les compter (2). Comment croire après cela qu'il était toujours possible de recueillir leurs actes ou leurs noms ? Eusèbe dit en propres termes qu'il y eut une multitude innombrable de martyrs immolés par les persécutions de Sévère , de Dèce , de Valérien , de Dioclétien (3). Mais bien loin de les nommer tous , il n'en cite pas même plusieurs dont nous avons les actes. Il rapporte qu'à Nicomédie on fit périr , par divers supplices , les prêtres , les diacres et des troupes nombreuses de fidèles qu'on brûlait ensemble dans le même bûcher ou qu'on précipitait dans la mer. Cependant la plupart de ces martyrs nous sont inconnus. Sait-on les noms de tous ceux qu'il dit avoir été mis à mort en Égypte au nombre de trente , de quarante ou même de cent par jour , et les noms de tous ceux qui périrent dans cette ville de Parygie livrée aux flammes ? Enfin , ce qui n'est pas moins décisif , on a découvert à Rome un grand nombre de tombeaux renfermant les cendres de plusieurs martyrs , avec des inscriptions qui peuvent faire juger de la multitude de ceux que l'on ne connaît pas. Nous citerons seulement celui de sainte Marcelle , dont l'inscription mentionne , en

(1) Clem. Alex. *Strom.* lib. II, n° 20.

(2) Cypr. *Epist.* 77. *Exhort. Mart.* cap. 11.

(3) Eus. *Hist.* lib. VI, cap. 42 ; lib. VII, cap. 4 ; lib. VIII, cap. 9, etc.

autre, cinq cent cinquante martyrs dont on ignore les noms (1).

Si l'on doit être surpris que la témérité de quelques écrivains ait osé contredire le témoignage si éclatant de la tradition chrétienne, sur le grand nombre des martyrs, comment qualifier la mauvaise foi de Voltaire et des autres incrédules, qui ont eu l'audace de les représenter comme des rebelles ou des séditeux, et de prétendre que les persécutions n'ont pas eu proprement pour cause la religion des chrétiens, mais leur turbulence et leur révolte contre l'autorité publique? Pline, dans sa lettre à Trajan, témoigne qu'après des informations judiciaires contre les chrétiens, il ne les a trouvés coupables d'aucun crime, mais qu'il les a envoyés au supplice à cause de leur obstination. Tous les édits des empereurs n'avaient d'autre objet que de les contraindre à renoncer au Christianisme ou de faire condamner ceux qui demeureraient inébranlables. C'est là un fait attesté par des monuments sans nombre. Il suffira de citer deux rescrits de Maximin, où il dit expressément que ses prédécesseurs, voyant presque tout le monde abandonner la religion de l'empire, avaient ordonné que les chrétiens seraient contraints par des supplices à revenir au culte des dieux (2). Aussi, dès qu'ils consentaient à faire un acte d'idolâtrie, ils étaient sur-le-champ mis en liberté. On en a vu la preuve dans les rescrits de Trajan et de Marc-Aurèle, et tous les apologistes, en reprochant aux païens de persécuter des innocents, n'ont pas manqué de faire ressortir l'étrange bizarrerie des procédures contre les chrétiens que l'on tourmentait pour les contraindre à dire qu'ils ne l'étaient pas, tandis que les tortures contre les accusés ordinaires avaient pour but de leur faire avouer qu'ils étaient coupables; tant il était constant

(1) Mamach., *Orig. et antiq. Eccl.* lib. II, cap. 8.

(2) Euseb. *hist.* lib. IX, cap. 1 et 9.

qu'on ne pouvait imputer aux premiers d'autre crime que leur religion.

Les règles de l'Église défendaient de rien faire qui pût irriter les païens et attirer la persécution. Il n'était pas même permis en général de se présenter volontairement au martyre; on ne pouvait le faire que par des inspirations particulières ou dans des circonstances extraordinaires et pour des raisons graves, comme, par exemple, pour réparer le scandale d'une apostasie et raffermir le courage des chrétiens. Hors ces cas rares, la maxime générale était de ne point tenter Dieu et d'attendre qu'on fût découvert et interrogé (1). On croyait devoir opposer cette discrétion à la témérité des montanistes et des marcionites, dont les uns recherchaient le martyre par vanité, et les autres en haine du corps, regardé par eux comme l'ouvrage d'un mauvais principe; tandis que, par un excès tout opposé, les valentiniens et tous les gnostiques en général blâmaient le martyre comme inutile, et soutenaient que Dieu ne commande pas aux hommes le sacrifice de leur vie, puisqu'il refuse même le sacrifice et le sang des animaux (2). Il était permis aux chrétiens de se cacher ou de prendre la fuite, et même de se racheter de la persécution en donnant de l'argent pour n'être pas inquiétés. Mais ceux qui se procuraient, par argent ou autrement, des billets ou certificats portant qu'ils avaient sacrifié, quoiqu'ils ne l'eussent pas fait, étaient mis au rang des apostats.

Quand les chrétiens étaient arrêtés, on les faisait comparaître devant le tribunal du magistrat qui les interrogeait juridiquement. S'ils niaient qu'ils fussent chrétiens, on les renvoyait ordinairement sans autre formalité,

(1) Conc. Eliber. can. 60. — Epist. eccl. Smyrn. — Clem. Alex. *Strom.* lib. IV, cap. 4 et 10.

(2) Tert. *Scorp.* et de *Fug. persec.* — Orig. *Exh. Mart.*

parce qu'on savait que ceux qui l'étaient véritablement ne le niaient pas, ou que dès lors ils cessaient de l'être. Quelquefois, cependant, pour mieux s'en assurer, on les obligeait à faire un acte d'idolâtrie ou à blasphémer contre Jésus-Christ. S'ils s'avouaient chrétiens, on s'efforçait de vaincre leur constance par des promesses ou des menaces, et enfin par des tourments. La torture la plus ordinaire était de les étendre sur des chevalets avec des cordes attachées aux pieds et aux mains, et tirées avec violence, puis de leur déchirer les flancs avec des peignes ou des ongles de fer, ou de les brûler avec des lampes allumées ou des fers chauds, et le plus souvent de les frapper avec des verges, des bâtons noueux, des fouets armés de pointes, ou des lanières garnies de plomb. Quelquefois on les pendait par les mains avec des poids attachés aux pieds, pour les flageller en cet état, ou les tourmenter par le fer et le feu. Souvent on foulait les martyrs dans des pressoirs, ou bien on les élevait avec des poulies et on les laissait retomber sur des cailloux ou sur d'autres corps propres à les déchirer. La durée ou la violence de ces tortures dépendait de la volonté des magistrats, dont un grand nombre ajoutaient aux tourments ordinaires tous les raffinements de la plus barbare cruauté. On continuait, pendant les tortures, d'interroger les martyrs, et de faire écrire par des notaires tout ce qui se disait ou se faisait. Les chrétiens n'épargnaient rien pour se procurer des copies de ces procès-verbaux, que l'on conservait dans les églises, et de là sont venus les actes des martyrs. Mais la plupart ont été perdus. On voit par ceux qui nous restent quels étaient, au milieu des plus affreux supplices, le courage, la tranquillité, la résignation, la joie même des martyrs, et l'on ne doit pas s'étonner qu'un spectacle si évidemment surhumain ait quelquefois désarmé et converti leurs bourreaux.

Après l'interrogatoire et les tourments de la question,

les chrétiens qui demeuraient inébranlables étaient envoyés au supplice. Mais souvent on les remettait en prison pour les éprouver plus longtemps et les tourmenter de nouveau. La prison elle-même était une longue torture. On serrait les membres des martyrs avec des chaînes ou des courroies, on leur mettait au cou des pièces de bois ou de fer, et l'on tenait leurs pieds et leurs bras écartés par des entraves de bois. Quelquefois on les laissait étendus sur des morceaux de verre ou de pots cassés. Ordinairement on ne les laissait parler à personne, parce qu'on savait qu'en cet état ils convertissaient beaucoup d'infidèles, et souvent jusqu'aux geôliers et aux soldats qui les gardaient. Cependant les chrétiens pouvaient quelquefois les visiter, et prenaient soin de leur procurer, autant que possible, tous les soulagemens nécessaires. Les diacres étaient particulièrement chargés de ce soin. Ils allaient dans la prison pour les consoler, pour les encourager, pour faire leurs messages ou leur rendre d'autres services. Les prêtres y allaient pour célébrer le saint sacrifice, et donner aux saints confesseurs la consolation de ne point sortir du monde sans la protection du corps et du sang de Jésus-Christ. Ce sont les termes de saint Cyprien. Les simples fidèles, pleins de vénération pour ces prisonniers, baisaient leurs chaînes, pansaient leurs plaies, et passaient quelquefois des jours et des nuits entières aux portes des prisons pour obtenir la faveur d'y entrer (1).

On faisait mourir les martyrs tantôt par le glaive, tantôt par le supplice de la croix, tantôt en les exposant aux bêtes dans l'amphithéâtre, quelquefois en les écartelant ou les attachant à la queue de chevaux ou de taureaux indomptés, d'autres fois par les flammes d'un bûcher ou par le feu d'un brasier ardent et par divers autres supplices qu'imaginait la cruauté des tyrans; car

(1) *Cypr. Epist.* 5, 6 et 11. — *Tert. ad Ux.* lib. 2. — *Act. s. Perpet.*

on les traitait comme des ennemis publics contre lesquels tout semblait permis. Le supplice de la croix ou de la potence était regardé comme le plus infâme, parce qu'il était depuis longtemps en usage chez les Romains pour la punition des esclaves. Tantôt on les clouait par les quatre membres, tantôt on les suspendait par le cou, par les cheveux et quelquefois par les pieds ou par un seul membre, avec d'énormes poids qui leur disloquaient les os et les jointures. Ces divers genres de crucifiement furent employés contre les chrétiens. On allumait quelquefois du feu au pied de la croix pour les brûler lentement par la flamme ou les étouffer par la fumée, on bien on les exposait à l'ardeur du soleil, le corps déchiré et frotté de miel, pour les faire piquer par les insectes. Le supplice de la roue était usité chez les Grecs pour la torture des esclaves; les Romains l'empruntèrent aux Grecs avec celui du feu (1), et ne manquèrent pas de l'employer aussi contre les chrétiens.

L'acharnement des païens poursuivait les martyrs jusques après leur mort. On prenait tous les moyens pour les priver de la sépulture; on défendait d'enlever leurs corps; on les mêlait avec ceux des gladiateurs et des criminels, pour empêcher de les reconnaître, ou bien on les jetait dans l'eau avec de grosses pierres. Souvent même, pour les anéantir, on les brûlait et on jetait les cendres au vent. On croyait par là ôter aux martyrs l'espérance de la résurrection, et on voulait surtout les priver des honneurs que l'Église rendait à leurs reliques. Mais toutes ces précautions demeuraient souvent inefficaces, tant les fidèles montraient de zèle à recueillir ces restes précieux. Ils les cherchaient au péril de leur vie, et n'épargnaient pas la dépense pour les racheter des mains des bourreaux et les ensevelir honorablement. Ils recueillaient même avec du linge ou des

(1) Apul. *Asin. aur.* lib. III.

ponges le sang qui coulait de leurs plaies, pour le conserver dans des fioles que l'on déposait dans leurs tombeaux. Quand saint Cyprien eut la tête tranchée, les fidèles avaient étendu autour de lui des linges pour recevoir son sang. On voit dans les actes de saint Ignace et de saint Polycarpe la vénération religieuse que les fidèles témoignaient pour les reliques des martyrs, et l'usage où l'on était, dès l'origine du Christianisme, de se réunir sur leurs tombeaux pour célébrer leurs fêtes. Saint Cyprien et Tertullien nous apprennent qu'on le faisait tous les ans, et que pour cet effet on marquait soigneusement le jour de leur mort (1). Cet usage de prier sur les tombeaux des martyrs était si connu des païens eux-mêmes, que Valérien, dans son édit de persécution, prononça particulièrement la peine de mort contre ceux qui s'assembleraient dans les cimetières. Plus tard, quand l'Eglise fut en paix, on eut soin de choisir pour les assemblées régulières des fidèles, les lieux consacrés par la sépulture des martyrs; ce fut là qu'on bâtit les églises, et de là vint l'usage adopté depuis et converti en loi par le septième concile général, de consacrer aucun autel sans y mettre des reliques. On prit soin également de construire des oratoires et des chapelles sur les tombeaux où l'on ne bâtissait point d'églises. Tout cela prouve bien clairement l'antiquité incontestable du culte des saints et de leurs reliques.

Quand on ne faisait pas mourir les chrétiens pour leurs opinions, on les condamnait à différentes peines, à la déportation, à la prison, aux travaux forcés des mines. Ils étaient notés d'infamie, frappés de mort civile, et souvent réduits à la condition d'esclaves au service de l'état. Dans ce cas, on les marquait ordinairement sur le front avec un fer chaud, afin qu'ils pussent être re-

(1) Cypr. *Epist.* 34. — Tert. *de Coron.* cap. 3.

connus s'ils voulaient s'enfuir. Quelquefois à la marque on ajoutait d'horribles mutilations. Ils avaient toujours les fers aux pieds, et l'on ne saurait imaginer tout ce qu'ils avaient à souffrir de privations et de mauvais traitements. Aussi les fidèles avaient grand soin de les assister autant qu'ils pouvaient. Quand ils mouraient dans cet état, ils étaient comptés au nombre des martyrs. On donnait le nom de confesseurs à tous ceux qui avaient souffert ou qui souffraient encore pour la foi, et généralement à tous ceux qui l'avaient confessée devant les tribunaux. On en comptait un nombre prodigieux, surtout dans les dernières persécutions, parce qu'on ne pouvait plus, sans dépeupler l'empire, mettre à mort tous les chrétiens, et qu'une partie des païens eux-mêmes commençaient à murmurer hautement de tant d'exécutions.

CHAPITRE IV.

Des Hérésies.

L'Église eut à souffrir par les entreprises et les nouveautés des sectaires une épreuve plus dangereuse et plus funeste que les persécutions ; car celles-ci contraignaient à entretenir et à redoubler la ferveur des chrétiens ; elles les détachaient des biens de ce monde ; elles resserraient entre eux les liens de l'union et de la charité par la communauté des mêmes périls ; elles les excitaient à vivre saintement pour se préparer à la mort dont ils étaient menacés à tout moment ; et si elles devenaient pour les faibles une occasion de chute, ceux qui avaient eu le malheur de succomber n'abandonnaient pas complètement le Christianisme ; ils revenaient bientôt pour la plupart et s'empressaient de réparer leur faute par des larmes d'un vif repentir ; de sorte que l'Église pouvait se consoler du scandale de leur chute par le spectacle de leur austère pénitence. Les persécutions, d'ailleurs, en augmentant l'éclat de la patience, le courage et la fermeté inébranlable des martyrs, augmentaient la gloire de la religion, rendaient sa divinité plus frappante et contribuaient ainsi à multiplier le nombre des chrétiens. Tous les anciens apologistes en ont fait la remarque, et l'on en a vu par le témoignage de Libanius que ce fut cette raison qui détourna Julien l'Apostat de publier des édits de persécution. Mais les hérésies n'avaient d'autre résultat que de compromettre la foi et l'honneur de l'Église. Elles présentaient un danger pour les fidèles qui se laissaient quelquefois séduire par les fausses doctrines des novateurs, un scandale pour les païens qui prenaient de là occasion de railler les chrétiens sur leurs divisions et de leur

imputer les infamies de quelques sectes connues par leur immoralité.

On voit par les Épîtres de saint Paul que les hérésies commencèrent dès le temps des apôtres et qu'il jugea nécessaire de prémunir les fidèles contre la séduction de fausses doctrines. Il y avait déjà, en effet, quelques esprits inquiets, novateurs ou orgueilleux, qui s'écartaient de la foi, qui flattaient les préjugés ou les passions pour se faire un parti, et jetaient pour ainsi dire les fondements de plupart des sectes qui s'élevèrent plus tard. Quelques-uns soutenaient, malgré la décision du concile de Jérusalem, la nécessité de la circoncision et de toutes les pratiques ordonnées par la loi mosaïque; d'autres niaient le dogme de la résurrection future; quelques-uns, sous prétexte de la liberté chrétienne et de l'abolition de l'ancienne loi, prêchaient la licence et permettaient de satisfaire tous les penchans de la nature corrompue. On paraît même que plusieurs regardaient la fornication comme une chose indifférente, et de là vint l'hérésie des nicolaïtes, qui autorisaient toutes les voluptés. D'autres, au contraire, condamnaient le mariage comme une invention du démon, et exagéraient la défense de manger du sang jusqu'à proscrire absolument l'usage de la viande. Enfin la témérité de l'esprit humain essaya sans fin de substituer des systèmes à la doctrine apostolique; il modifia et corrompit de mille manières la simplicité de la foi par le mélange des croyances ou des superstitions anciennes, et produisit ainsi cette multitude de sectes dont les opinions absurdes, bizarres, quelquefois inintelligibles et souvent immorales, sont un reflet des idées et des mœurs de l'époque.

On peut diviser en trois catégories, d'après leur origine, les hérésies sans nombre qui s'élevèrent dans les trois premiers siècles. Les unes avaient une origine juidaïque et se rattachaient tantôt à la secte des pharisiens tantôt à celle des sadducéens ou des esséniens; d'au-

es dérivaiient de la philosophie orientale , ou quelque-
is d'un mélange de cette philosophie avec les doctrines
laïques. La plupart des sectes de cette seconde classe
avaient presque rien de commun avec le Christianisme,
nt elles usurpaient le nom ; car elles rejetaient la plus
ande partie de l'Écriture sainte pour s'appuyer sur
s livres apocryphes ; elles avaient leur évangile parti-
lier et ne reconnaissaient ni le même Dieu, ni le même
rist que les chrétiens ; tels furent les gnostiques et les
anichéens , dont les erreurs n'étaient au fond qu'une
rte de panthéisme, présenté sous diverses formes. Enfin
e troisième classe comprenait les hérésies qui ne se
ttachaient point à des doctrines étrangères , et qui
avaient leur source que dans l'orgueil ou les subtilités
l'esprit humain. On peut ranger dans cette catégorie
s montanistes , les novatiens, les sabelliens et plusieurs
tres qui , en adoptant pour base de leurs croyances la
vélation chrétienne ou la doctrine apostolique , ne
ssaient pas néanmoins de l'altérer sur plusieurs points
de substituer leurs opinions particulières à la tradi-
on générale de l'Église.

Quelques-uns des juifs convertis , principalement des
arisiens , conservèrent dans le Christianisme tout l'a-
uglement de leurs anciens préjugés ; ils ne voulaient
oir aucun commerce avec les incirconcis ; ils refusaient
manger avec eux , et soutenaient que les gentils ne
vaient avoir aucune part à la rédemption, à moins de
faire circoncire et d'observer la loi mosaïque. La dé-
ion du concile de Jérusalem ne les fit point renoncer
cette opinion. Ils ne cessèrent de combattre sur ce
int la doctrine des apôtres , et bientôt ils formèrent
e secte qui subsista longtemps dans quelques villes de
Judée sous le nom de Nazaréens. Les Juifs avaient
abord donné ce nom à tous les chrétiens , parce que
sus-Christ était de Nazareth ; mais ensuite il devint
opre à ces hérétiques qui , voulant être juifs et chré-

tiens tout à la fois, croyaient nécessaire de pratiquer la circoncision, de garder le sabbat avec toutes les observances de l'ancienne loi, et regardaient en même temps Jésus-Christ comme le Messie. Ils ne recevaient guère du Nouveau Testament que l'Évangile de saint Mathieu; ils le conservèrent en langue hébraïque et continuèrent de le lire dans cette langue comme leurs autres livres. Mais ils l'avaient altéré en quelques endroits. On ne sait pas d'ailleurs positivement s'ils croyaient ou non à la divinité de Jésus-Christ (1).

Une partie de ces chrétiens judaïsants forma une autre secte qui emprunta quelques erreurs aux doctrines des sadducéens et des esséniens. Elle eut pour chef un certain Ebion, qui se mit à dogmatiser dans un petit bourg voisin de la ville de Pella où les chrétiens de Jérusalem s'étaient retirés. Il parcourut ensuite une partie de l'Asie Mineure et se rendit même à Rome pour y répandre sa doctrine. Comme son nom en hébreu signifie pauvre, ses disciples se glorifiaient de leur nom d'ébionites, et se donnaient pour les véritables successeurs des fidèles qui avaient vendu leurs biens pour en mettre le prix entre les mains des apôtres. Ils observaient également les cérémonies de l'ancienne loi et celles du Christianisme; mais ils corrompaient les unes et les autres par différentes superstitions. Ils ne mangeaient ni la chair ni même le lait d'aucun animal; ils s'abstenaient aussi du vin et ne mettaient que de l'eau dans le calice pour la célébration de l'eucharistie. Ils avaient grand soin, comme les esséniens, de se laver ou de se purifier, dès qu'ils étaient seulement touchés par un homme étranger à leur secte. Ils permettaient, suivant l'usage des juifs, la polygamie et le divorce, et se montraient si ennemis de la continence, qu'ils obligeaient tous leurs sectateurs à se marier, même avant l'âge de puberté. Ils n'admet-

(1) Epiph. *Hær.* 29. — Hier. *Epist.* 89 *ad Aug.*

ient, comme les sadducéens, d'autres livres de la Bible que ceux de Moïse, et, quant au Nouveau Testament, ils ne recevaient guère que l'Évangile de saint Mathieu, altéré en quelques endroits et nommé par eux Évangile selon les Hébreux. Ils rejetaient surtout les écritures de saint Paul et le chargeaient lui-même de calomnies, parce qu'il avait prêché l'inutilité de la circoncision et des observances légales. Ils avaient composé de prétendus Actes des apôtres, où ils le représentaient comme un étranger qui s'était fait circoncire pour obtenir la fille d'un sacrificateur, et qui ayant éprouvé un refus, se mit à combattre la loi mosaïque. Ces hérétiques se vantaient d'être les disciples de saint Pierre, et, pour faire remonter jusqu'à lui leurs erreurs, ils avaient corrompu la relation de ses voyages ou son *itinéraire*, attribué à saint Clément. Ils regardaient Jésus-Christ comme le Messie et le seul véritable prophète depuis Moïse. Mais ils ne croyaient pas à sa divinité; ils disaient seulement qu'un esprit d'une nature plus parfaite que celle des anges était descendu en lui sous la forme de plombe, et que Dieu devait donner à cet esprit l'empire sur le siècle futur, c'est-à-dire après la rénovation du monde, comme il a laissé au démon l'empire sur le siècle présent. Leur doctrine, sur ce point, avait une grande analogie avec celle des cérinthiens (1).

Ceux-ci formaient une troisième secte de chrétiens juaisants dont les erreurs n'étaient pas moins contraires aux croyances des juifs qu'à la doctrine de l'Église. Si l'on en croit saint Épiphane, elle avait commencé presque à la naissance du Christianisme, car il assure que ce fut Cérinthe qui porta les juifs convertis à murmurer contre saint Pierre après le baptême de Corneille; que

(1) Epiph. *Hær.* 30. — Euseb. *Hist. Eccl.* lib. III, cap. 27. — Iren., lib. I, cap. 26. — Theodor. *hær. fabul.*, lib. II. — Tert. *de carn. Chr.*, cap. 14.

les disputes soulevées à Antioche, au sujet de la circoncision, avaient eu pour auteur des disciples de Cérinthe et qu'enfin c'est à eux qu'on doit appliquer tout ce que dit saint Paul dans son Épître aux Galates et ailleurs contre les faux docteurs qui se glorifiaient dans les œuvres de la loi. Mais il paraît certain que cet hérésiarque ne donna que plus tard la dernière forme à sa doctrine par de nouvelles erreurs ajoutées à celle qui regardait la nécessité de la circoncision et des observances mosaïques. Il reconnaissait bien l'unité de Dieu ou d'un être suprême par qui tout a été produit ; mais il ne lui attribuait point la création ou la formation de l'univers, qui, selon lui, était l'ouvrage d'une puissance inférieure et des génies émanés de l'Être suprême. Il prétendait que ces esprits ou génies gouvernaient le monde, et que Dieu, ayant résolu de briser leur empire, avait envoyé le Christ ou l'Esprit-Saint sous la forme de colombe dans Jésus de Nazareth pour éclairer et sauver les hommes. Ainsi, comme Ebion et les autres sectaires du même temps, il distinguait le Christ de Jésus, et c'est pourquoi saint Jean, dans sa première Épître, s'élève particulièrement contre cette erreur. Jésus, selon Cérinthe, n'était qu'un pur homme, né de Joseph à la manière ordinaire, mais qui s'était élevé au-dessus de tous les autres par sa sainteté. Le Christ était un esprit d'une nature supérieure aux anges ; c'était la première émanation et, de quelque sorte, le fils unique de Dieu. Il était descendu dans Jésus au moment de son baptême, et était retourné dans le ciel au temps de la passion ; mais il devait s'unir à lui de nouveau au moment de la résurrection générale et alors il devait y avoir pour les justes, sous le gouvernement du Christ, un règne de mille ans dans les festins et les délices de la volupté (1). Cette erreur fit donner

(1) Epiph. *Har.* 28. — Iren. lib. I, cap. 25. — Euseb. *Hist.* lib. III, cap. 22. — Theodor. *Har. fabul.* lib. II, cap. 5.

ses disciples de Cérinthe le nom de millénaires. Elle avait empruntée aux doctrines des pharisiens, qui enseignaient que les justes devaient ressusciter pour jouir dans une nouvelle vie des récompenses temporelles, promises par la loi mosaïque; quelques Pères de l'Eglise adoptèrent cette opinion; mais ils ne faisaient pas consister, comme les juifs, le bonheur des justes dans les plaisirs sensuels.

Nous ne disons rien de quelques autres sectes judaïques moins célèbres ou moins répandues, et dont la doctrine différait peu de celle des Ebionites ou des Cérintiens. Tels furent les disciples de Cleobius ou Cléobule, qui attribuait aussi la création aux anges ou à des génies inférieurs, niait la divinité de Jésus-Christ et rejetait, comme les sadducéens, les livres des prophètes et le dogme de la résurrection (1); ceux de Thebutis, qui, ayant pu se faire élire pour évêque de Jérusalem, se sépara de l'Eglise et forma une secte dont la doctrine fut empruntée aux opinions des différentes sectes juives; enfin ceux d'Elxai, ou autrement les elcaïsaites qui parurent, vers le commencement du second siècle, dans quelques cantons de l'Arabie, au voisinage de la Palestine. Ils joignaient aux erreurs des ébionites les superstitions de l'astrologie judiciaire et quelques pratiques de magie (2).

Les hérésies dérivées de la philosophie orientale étaient bien plus nombreuses, et il serait trop long d'en poser le détail. Nous rappellerons seulement leurs principes communs, avec les caractères distinctifs ou les opinions particulières des principales sectes, car la plupart ne différaient guère que par le nom de leurs auteurs ou sur des points secondaires, et les autres, mal-

(1) Euseb. *Hist.* lib. IV, cap. 21. — Theodor. *Hæret. fab.* lib. II. *Const. apost.* lib. VI, cap. 8.

(2) Epiph. *Hær.* 19.

gré des erreurs diverses et quelquefois opposées, avaient toutes cependant le même objet, le même point de départ et quelques principes semblables ou du moins analogues. De là vient aussi qu'elles sont désignées, en général, par le nom commun de gnostiques ; car elles affectaient de se nommer ainsi pour marquer les lumières extraordinaires dont elles se vantaient, et ce mot qui signifie savant ou éclairé devint le nom général de tous les hérétiques qui, depuis Simon le Magicien, méprisaient la simplicité de la foi, et prétendaient, par des systèmes rationalistes et des superstitions magiques, s'élever à la connaissance du vrai Dieu, caché aux autres hommes. Leur objet principal était d'expliquer l'origine du mal et la condition de l'homme sur la terre ; de rechercher pourquoi et comment l'âme humaine se trouve enfermée dans un corps où elle est assujétie à l'ignorance et aux misères, de montrer enfin comment les prétendus désordres du monde peuvent se concilier avec les perfection divines. Ces questions, comme on le sait, occupaient une grande place dans la philosophie comme dans les religions de l'Orient, et les gnostiques en cherchaient la solution dans les doctrines orientales combinées avec celles du Christianisme. Le fond de leurs explications et de leurs opinions diverses consistait surtout dans le système des émanations. C'était là cette *gnose* ou vaine philosophie et ces généalogies sans fin que saint Paul condamne dans ses Épîtres.

Il est facile de comprendre le mouvement qui portait les esprits à chercher un nouveau système de croyances religieuses dans les traditions orientales et dans le rapprochement ou le mélange des doctrines diverses. On sait que la philosophie grecque tirait son origine de l'Orient. Les plus célèbres des anciens philosophes, et Platon lui-même, avaient fait des voyages en Égypte et en Asie pour y consulter le dépôt des sciences et recueillir les traditions conservées par les corporations sa

erdotales. C'est de là que Thales et Pythagore avaient emprunté les principaux éléments de leur doctrine, c'est-à-dire les principes fondamentaux des deux grandes écoles de la Grèce. C'est de là aussi que d'anciennes colonies avaient apporté aux Grecs des croyances cosmologiques basées sur le système de l'émanation, et dont le fond, conservé par les prêtres dans le secret des mystères, se montre encore plus ou moins visible sous les formes capricieuses de la mythologie et des fables poétiques. Quand le scepticisme eut envahi la philosophie et jeté le discrédit sur les croyances vulgaires, on sentit le besoin, pour leur rendre un peu de vie et de puissance, de les régénérer en quelque sorte à leur source, et de les ranimer au contact des anciennes traditions. C'était le seul moyen de mettre un terme aux progrès toujours croissants du doute et de l'indifférence. Les conquêtes d'Alexandre avaient favorisé ces tentatives de rénovation, car le mélange des peuples mit en présence tous les systèmes, et produisit naturellement dans les esprits le mouvement d'effervescence qui naît du contact des doctrines diverses. Il en résulta qu'elles durent, par l'effet de leur rapprochement, se modifier, se contrôler réciproquement, et amener peu à peu des tentatives de conciliation et des systèmes de syncrétisme. La sublimité des doctrines propagées en Orient par les livres des juifs et par la prédication de l'Évangile, servit à imprimer plus tard une nouvelle direction à ce mouvement des esprits, et, tandis que les néoplatoniciens poursuivaient la fusion de la mythologie grecque avec les traditions orientales, les gnostiques, de leur côté, s'efforçaient de construire des systèmes cosmogoniques par le mélange de ces traditions avec les dogmes du Christianisme.

Les doctrines orientales se présentent sous deux formes diverses, le panthéisme et le dualisme. On retrouve aussi ces deux formes avec la doctrine de l'émanation dans les systèmes des différentes sectes gnostiques. Le pan-

théisme se révélait principalement dans la religion et la philosophie de l'Inde. Les doctrines cosmogoniques des Indiens ne reconnaissent dans l'univers qu'un Être éternel, infini, absolu, dont le monde visible n'est qu'un écoulement ou une manifestation passagère. Tout émane de cette substance et y retourne par un flux et reflux dont le mouvement périodique amène la succession des mondes. Brahm, l'être infini, en se développant, produit tout ce qui existe, et prend alors le nom de Brahma. L'activité qui détermine et maintient ce développement, qui dispose et coordonne les phénomènes, prend le nom de Vichnou ; enfin les phénomènes disparaissent et vont s'absorber dans l'unité absolue, en vertu d'une autre force qui reçoit le nom de Schiva. Ainsi Brahma est le principe, la substance, et, pour ainsi dire, le fond et la forme de tout ce qui existe ; Vichnou est la force d'expansion qui fait sortir les choses visibles du sein de l'Être absolu ; Schiva est la force d'affinité ou d'attraction qui les y fait rentrer. A chacune de ces évolutions successives correspond une des nombreuses incarnations de Vichnou. C'est sur ce système d'émanation qu'est fondée la distinction des castes. Les prêtres ou brahmines sont sortis de la tête de Brahma, les guerriers de son bras, et les autres castes des parties inférieures. De cette différence d'origine résulte la noblesse des premières castes et l'infériorité des autres. Nous n'entrerons pas, du reste, dans les détails de la cosmogonie indienne fondée sur ce système de panthéisme. On la trouve exposée dans le code de Manou, dont la partie morale semble découler toutefois d'un autre système et faire reposer l'ensemble des devoirs sur la doctrine de l'expiation. Les mêmes incohérences se remarquent dans la doctrine des *Vedas*. Ces livres sacrés, au nombre de quatre, sont composés chacun de deux parties bien distinctes : l'une morale et liturgique qui contient l'exposé des devoirs, les prières et les pratiques du culte ; l'autre dogmatique ou explicative,

qui est connue sous le nom de *Vedanta*, ou but des *Vedas*. C'est dans cette partie que le panthéisme se formule nettement, que l'unité de substance est établie dans les termes les plus formels, et que l'univers est représenté comme une simple manifestation de l'être infini, comme une apparence ou une illusion produite par le mouvement de Brahma, et qui cesse par l'effet de son repos. De là découle naturellement l'inutilité des œuvres, et la théorie du quiétisme ou de la contemplation mystique; car l'inaction absolue devient le moyen de s'absorber dans le sein de Brahma. La première partie semble, au contraire, admettre une sorte de polythéisme, et proclame la nécessité des œuvres comme moyen d'expiation. Elle suppose une chute originelle dont la vie présente est une conséquence; les hommes sont des anges déchus placés sur la terre pour expier des fautes commises dans le ciel, et ils ne doivent rentrer dans leur gloire première, qu'après s'être purifiés par une série d'épreuves plus ou moins douloureuses. De là vient la doctrine de la métempsycose, car les âmes de ceux qui meurent avant une expiation complète doivent passer successivement dans d'autres corps, et quelquefois dans ceux des animaux. C'est par le concours de toutes ces causes que s'expliquent les différences qui existent parmi les hommes. On voit par là que ces deux parties, ne contenant pas une doctrine identique, ne sauraient être du même auteur. Aussi la tradition indienne porte que Wiasa recueillit les *Vedas* et les compléta par le *Vedanta*. Il est impossible d'assigner une date certaine à cette collection; mais on croit généralement qu'elle est, aussi bien que le code de Manou, antérieure de plusieurs siècles à la naissance du Christianisme.

Il faut remarquer, du reste, que la distinction des castes ne s'établit pas sans contestation. On voit dans un poème, fameux chez les Indiens, et connu sous le nom de *Bhagavad-Gita*, un récit, ou plutôt un épisode de la

lutte entreprise par la caste militaire contre la suprématie des prêtres ou brahmines. C'est par la théorie même du panthéisme, c'est en s'appuyant sur la doctrine de l'unité de substance que l'auteur de ce poème, réduisant tous les phénomènes à des apparences illusoires, anéantit la hiérarchie des devoirs et la distinction des castes. Les mêmes idées répandues peu à peu dans les castes inférieures donnèrent naissance au bouddhisme, dont l'auteur fut Shakia-Mouni. Cette nouvelle secte adopta la doctrine du panthéisme le plus rigoureux, et ne vit dans l'univers qu'une manifestation de Boudha, principe unique d'où émane et dans lequel se confond tout ce qui existe ; mais elle rejeta complètement la hiérarchie des castes. Elle établit comme seule condition de sainteté, le quietisme absolu ou l'anéantissement de toutes les facultés dans la contemplation passive, et enseigna que chaque individu pouvait, aussi bien que le brahmine, s'élever par ce moyen à la perfection complète et s'absorber dans le sein de l'Être infini. Le bouddhisme, après des luttes sanglantes, fut anéanti dans la première presqu'île de l'Inde, mais il se réfugia dans les montagnes du Thibet et dans la presqu'île au delà du Gange, d'où il s'étendit successivement jusqu'à la Chine et au Japon. On sait qu'il a dans le Thibet une organisation hiérarchique, dont le chef est le dalai-lama ; mais cette organisation ne date que des empereurs mogols.

Le panthéisme fut adopté dans les premiers siècles par les philosophes qui essayèrent de soutenir l'idolâtrie contre les attaques du Christianisme. Ils y trouvaient un moyen d'expliquer les fables du polythéisme, et de représenter comme s'appliquant à la divinité, le culte rendu aux astres et aux divers objets de la nature ; car si l'univers n'est que le développement de la substance divine, il est clair que tout ce qui le compose peut être l'objet d'un culte religieux. Aussi l'on voit par les lettres qui nous restent d'Apollonius de Tyane, que

ce célèbre imposteur avait adopté cette doctrine. Il n'admettait qu'une seule substance, également éternelle et immuable, qui, en se modifiant par l'action ou le repos, produit tous les phénomènes du monde visible. Les objets particuliers, selon lui, sont seulement des apparences et non des êtres réels. Ils ne sont que les diverses manifestations de l'être unique et absolu qui est le sujet permanent de tous les changements (1). On retrouve le même système de panthéisme avec la doctrine des émanations, chez les philosophes de l'école néoplatonicienne, et c'est par là qu'ils essayèrent de justifier toutes les superstitions, et d'établir, sous le nom de théurgie, un art magique et toutes les rêveries du mysticisme le plus exalté.

Le dualisme ou le système qui suppose deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, formait pour ainsi dire le fond de la plupart des religions anciennes et des systèmes philosophiques, puisque les peuples croyaient presque partout la matière éternelle; mais il se montre plus visiblement dans la Perse et dans les contrées voisines, où la cause du mal n'est pas seulement un principe passif, comme la matière, mais un principe actif qui lutte contre le principe du bien. Toute la mythologie des mages repose sur cette idée fondamentale. Ormusd ou Oromase, principe du bien ou de la lumière, a produit des esprits ou génies plus ou moins parfaits qui animent les astres ou qui président aux différentes parties de la nature. De là vient, dans la religion des mages, le culte du feu ou de la lumière, symbole et émanation du bon principe. De là vient aussi que leur dieu principal était le soleil, désigné sous le nom de Mythra, dont les mystères s'introduisirent plus tard en Occident. Ahrimane ou le principe du mal et des ténèbres, a produit de son côté des démons ou mauvais génies qui disputent aux bons l'empire du monde, et de là naît le mélange de bien et de

(1) Epist. 8.

mal qu'on observe dans l'univers (1). Du reste, on lit dans les livres sacrés des Perses qu'Ormud et Ahriman proviennent du Temps sans bornes, ce qui a fait croire à quelques savants que d'après la doctrine ancienne, ces deux principes n'étaient pas éternels et qu'ils avaient été produits par un être supérieur ; mais il est douteux si le temps sans bornes dont il est question désigne un être réel ou seulement l'éternité.

Le même système de dualisme existait, avec quelques modifications, chez les Chaldéens, chez les Syriens et les nations voisines. La puissance suprême ou l'Être divin était désigné par eux sous le nom de Bel ou Baal, et avait aussi pour emblème la lumière ou le soleil, ou plutôt, dans leur système, comme dans celui des mages, le soleil était le premier des dieux et le principal objet du culte, comme étant animé par le plus parfait des génies à qui l'Être suprême avait confié le gouvernement du monde. Tous ces génies étaient des émanations de la substance divine, et c'est par leur union avec la matière, autre principe éternel, que l'univers fut tiré du chaos. La matière était personnifiée dans la déesse Omorka, femme de Bel. On ne voit pas clairement, dans cette ancienne mythologie des Chaldéens, l'antagonisme qui constitue la doctrine de Zoroastre ; mais elle en contenait le germe, qui ne tarda pas à se développer. On sait que le dualisme, ou la lutte des deux principes, se révèle aussi, dans la religion des Égyptiens, par la guerre de Typhon contre Osiris. Celui-ci, principe du bien et de la lumière, était personnifié dans le soleil ; Typhon était le principe du mal et des ténèbres ; mais si l'on s'en rapporte aux philosophes néoplatoniciens, dont le témoignage est du reste fort suspect, cette forme dualiste aurait été dominée, dans la mythologie égyptienne, par le panthéisme, en sorte que les deux principes ne seraient que les émanations diverses d'une même substance. Cette opinion

(1) Diog. Laert. *in procem.*

semble d'ailleurs confirmée par le témoignage de quelques anciens historiens. On lit, en effet, dans Hérodote, que les Égyptiens divisaient les dieux en trois classes, issues l'une de l'autre par voie d'émanation. La philosophie religieuse des Égyptiens, selon Diogène de Laerte, admet la matière comme principe de toutes choses. Le principal dieu des Égyptiens, dit Plutarque, est le même que l'univers; il est d'abord invisible et caché, mais il se manifeste en se développant, et reçoit alors le nom d'Ammon (1). Quoi qu'il en soit, toutes les émanations, dans la mythologie égyptienne, procèdent par deux; l'une mâle et l'autre femelle : ainsi, Ammon a pour compagne Neith, personnification de la sagesse divine; Isis est la compagne d'Osiris. Mais entre Ammon et Osiris il y avait d'autres émanations moins connues, dont la première et la principale était Knef, le créateur ou plutôt l'organisateur du monde, le démiurge, en un mot, qui joue un si grand rôle dans les systèmes des gnostiques et des néoplatoniciens. C'était l'esprit ou l'intelligence active, et il avait pour compagne Athor ou la matière; il donna naissance à Phta, la lumière, le feu ou le principe vital.

On voit que les doctrines orientales supposaient en général, avec le panthéisme ou le dualisme, une hiérarchie de puissances célestes, d'esprits ou de génies plus ou moins parfaits, distribués en plusieurs classes et émanés, soit immédiatement de l'Être suprême, soit les uns des autres. Le monde était animé et gouverné par ces génies, dont les principaux étaient ceux qui présidaient aux sept planètes. De là vint le culte des astres ou le sabéisme, qui fut la première forme de l'idolâtrie. Des génies inférieurs présidaient aux différentes parties de la nature. Ce système des émanations devint commun à toutes les sectes de gnostiques, mais elles différaient

(1) Herod. lib. II, cap. 43. — Diog. Laert. *in proem.* — Plut. *de Isid. et Osir.*

dans la manière de le développer. Elles augmentaient ou diminuaient le nombre des puissances célestes ; elles les classaient ou les définissaient diversement et leur donnaient des qualités ou des attributions différentes. Les unes, purement panthéistes, n'admettaient qu'un seul principe éternel d'où étaient sortis , par des émanations successives, les esprits et la matière. C'était le système des valentiniens et de toutes les sectes sorties de leur école. D'autres admettaient, avec le Dieu suprême , une matière éternelle qui avait servi à former le monde : c'était le système de Saturnin, de Basilide et de quelques gnostiques moins connus ; d'autres supposaient, avec la matière éternelle, deux principes opposés, l'un bon et l'autre mauvais. On peut regarder Simon le Magicien comme l'auteur de ce système, qui fut adopté par les marcionites, par Tatien et par Bardesanes. Quelques disciples de Marcion ajoutaient un troisième principe qui n'était ni tout à fait bon ni tout à fait mauvais, et qu'ils regardaient comme le créateur du monde et l'auteur de la loi mosaïque. Enfin, les manichéens adoptèrent la doctrine des deux principes opposés, et ils en faisaient émaner les esprits et la matière.

Les gnostiques s'accordaient en général à prétendre que le monde n'était point l'ouvrage de Dieu, mais que la matière avait été mise en œuvre, soit par le mauvais principe, soit par un ou plusieurs esprits inférieurs qui avaient voulu se faire adorer par les hommes et usurper la gloire du Dieu suprême. Ils ajoutaient que les âmes étaient émanées du sein de la Divinité, mais que les esprits créateurs du monde cherchaient à les unir à des corps et à les y tenir enfermées pour les soumettre ainsi à leur empire et les empêcher de retourner à Dieu ; que celles qui leur obéissaient passaient successivement dans différents corps, et que les autres, délivrées par le Christ, retournaient à leur origine en rendant à la terre l'enveloppe matérielle qui leur avait servi de prison. Ils niaient

donc la résurrection de la chair et rejetaient la loi mosaïque et l'Ancien Testament comme étant l'œuvre des esprits opposés à Dieu. Ainsi, l'union de l'âme avec le corps était un état de dégradation et de servitude ; c'était aussi la punition d'une faute antérieure ou d'un dérèglement de volonté ayant eu pour cause la séduction des esprits créateurs. Mais Dieu, prenant pitié des hommes, avait envoyé, pour les éclairer et les délivrer, une puissance d'un ordre supérieur, et c'est à cette puissance que les gnostiques donnaient le nom de Christ. Un grand nombre prétendaient qu'elle n'avait pas pris un corps réel, mais seulement une apparence ou une sorte de fantôme, parce qu'elle ne pouvait s'unir à la matière, mauvaise par sa nature ; de là vient leur nom de *docètes* ou apparents ; les autres enseignaient que le Christ s'était incarné, mais qu'avant la passion il avait quitté le corps auquel il était uni, et par conséquent n'avait souffert qu'en apparence. On voit, d'après ces rêveries, pourquoi Tertullien, Origène et les autres Pères ont dit que les gnostiques n'admettaient ni le même Dieu, ni le même Christ que les chrétiens. Ils ne reconnaissaient pas, en effet, le Dieu créateur pour le Dieu véritable, et leur Christ n'était qu'une émanation secondaire d'un autre principe.

Quant à la morale des gnostiques, elle était si infâme, qu'elle mérita même d'être flétrie par les païens. Plotin, qui publia un livre contre eux, les accuse de mépriser toutes les lois, de se moquer des vertus consacrées par le respect des siècles, de tarir la source de tout bien, en détruisant la tempérance et la justice, de ne s'attacher qu'à la volupté, en un mot, de ne faire aucun cas de tout ce qui est regardé comme bon et honnête parmi les hommes (1). La plupart prétendaient que toutes les actions sont indifférentes par elles-mêmes ; que la distinction entre les bonnes et les mauvaises résulte unique-

(1) Plot. *Ennead.* 2, lib. IX, cap. 13.

ment des préjugés; que toutes choses, et même les femmes, sont naturellement communes entre les hommes, en sorte que la propriété, le vol et l'adultère ne sont que des noms inventés par les lois humaines; quelques-uns même ajoutaient qu'on ne pouvait arriver à Dieu ni se dégager de la matière à moins de s'abandonner sans réserve à tous les mouvements des passions; que c'était une servitude imposée à tous les hommes par les esprits créateurs du monde, et que toute âme qui résistait à la concupiscence était condamnée à passer successivement dans d'autres corps jusqu'à ce qu'elle eût complètement acquitté cette dette. Il n'est pas difficile d'imaginer quelles devaient être les conséquences d'une telle doctrine. Aussi les gnostiques, dans leurs assemblées, se livraient à tous les excès de la débauche et aux turpitudes les plus infâmes. Quand ils recevaient chez eux un étranger appartenant à leur secte, le mari lui-même n'hésitait pas à lui offrir sa femme, et cet usage honteux se couvrait du beau nom de charité. Quelques-uns cependant, tels que les marcionites et les autres qui admettaient deux principes, affectaient, en haine de la matière et du Créateur, un rigorisme qui allait jusqu'à condamner le mariage et à faire un devoir rigoureux de la continence. Ils s'abstenaient, en outre, de la viande et du vin, comme infectés d'avantage par le mauvais principe, et ils cherchaient à se délivrer de leurs corps en courant d'eux-mêmes au martyre, tandis que les valentiniens et les autres de la même école regardaient le martyre comme une folie et permettaient, pour l'éviter, de prendre part aux sacrifices et aux fêtes de l'idolâtrie.

Tous les gnostiques s'adonnaient d'ailleurs aux pratiques de la magie et cherchaient, par des superstitions de toute sorte, à combattre le mauvais principe ou les esprits réchus qui animaient la nature, et à prévenir les maux dont ils les croyaient auteurs. Mais ils cachaient ces pratiques et d'autres points de leur doctrine sous le

voile du secret. Ils ne les révélaient que successivement et après de longues épreuves, en sorte que les nouveaux adeptes étaient retenus par le désir et l'espoir d'arriver un jour à cette *gnose* ou connaissance parfaite que les plus anciens se vantaient de posséder. On ne les admettait qu'après plusieurs années d'attente, et l'on exigeait des initiés un serment de garder le secret le plus rigoureux. Cette loi du secret devint surtout une obligation pour les manichéens et pour les sectes qui plus tard, sous différents noms, reproduisirent les mêmes doctrines. Elle était un moyen de se soustraire aux peines portées contre eux par les lois civiles. La dissimulation et l'hypocrisie étaient même consacrées par les principes de ces sectaires ; ils en faisaient un devoir à leurs disciples et l'exprimaient par ce vers si connu :

Jura, parjura, secretum prodere noli.

Comme ils prenaient tous les moyens de se cacher et de déguiser leur doctrine par des termes équivoques ou en donnant aux mots un sens figuré qui n'avait aucun rapport avec le sens ordinaire, cette dissimulation fit ordonner successivement plusieurs mesures pour les découvrir, et donna lieu enfin à l'établissement de l'inquisition. Il faut remarquer, à ce sujet, que le manichéisme n'était pas seulement une hérésie, mais une secte politique qui condamnait les lois humaines comme une entreprise sur la liberté et qui rêvait l'abolition du gouvernement civil aussi bien que de l'autorité religieuse.

Le premier auteur des hérésies et le précurseur des gnostiques, fut Simon le Magicien. On trouve dans sa doctrine la plupart des principes communs aux différentes sectes. Il admettait, en effet, le système des émanations, reconnaissait un Dieu suprême comme source de tout, et attribuait la formation du monde à des esprits inférieurs qui animaient les différentes parties de l'univers et qui, retenant les hommes sous leur empire,

se faisaient adorer comme le dieu véritable. C'étaient ces anges qui avaient imposé des lois aux hommes et défendu ou commandé certaines actions. Il leur attribuait même, selon saint Épiphane, la loi mosaïque ; mais il est difficile de concilier cette assertion avec quelques passages des autres Pères et surtout avec le témoignage de saint Augustin, qui dit positivement que cet hérésiarque prétendait avoir donné lui-même la loi aux juifs sur le mont Sinaï (1). Ce qui est incontestable, c'est qu'attribuant la création à des esprits inférieurs, il les regardait aussi comme les auteurs du commandement imposé au premier homme ; c'est qu'il rejetait d'ailleurs, comme samaritain, les prophéties et autres livres des juifs, et les regardait comme inspirés par des esprits trompeurs, d'où saint Épiphane aura pu conclure que cette réprobation s'étendait même à la loi mosaïque, parce qu'en effet les gnostiques rejetaient la loi et l'Ancien Testament tout entier. Quoi qu'il en soit, Simon le Magicien prétendait que la loi n'obligeait point ceux qui croyaient en lui, qu'ils étaient libres de faire tout ce qu'ils voudraient, et qu'ils seraient sauvés par sa grâce, indépendamment des bonnes œuvres ; car il se donnait pour le Christ ou le Messie venu sur la terre pour éclairer et délivrer les âmes. Il disait être la plus haute puissance céleste ou la première émanation du Dieu suprême, et s'efforçait de le persuader par des prestiges et des opérations magiques. On prétend qu'il faisait descendre le feu sur les eaux avant de baptiser ses disciples, qu'il passait impunément au milieu des flammes, qu'il paraissait sous différentes formes, qu'il s'élevait dans les airs, qu'il changeait des pierres en pain et opérait d'autres merveilles (2).

Simon le Magicien ne fut pas le seul imposteur qui se donna pour le Messie. Comme les juifs étaient convaincus

(1) Aug. *de Hær.* cap. 1. — Iren. lib. V, cap. 20.

(2) Cypr. *de Bapt.* — Clem. *Recognit.* lib. II.

que le temps marqué par les prophéties était arrivé, cette persuasion jointe à la servitude qui pesait sur eux, les disposait naturellement à la séduction dès qu'on prononçait le mot de liberté, et la populace qui regardait le Messie comme un conquérant libérateur, se laissait facilement entraîner par le premier venu qui leur promettait de les délivrer. Un magicien nommé Theudas, se fit suivre par une foule immense de peuple, en assurant qu'il allait diviser les eaux du Jourdain, par un miracle aussi éclatant que celui de Josué. Un autre magicien venu d'Égypte entraîna sur la montagne des Oliviers un rassemblement considérable, en lui persuadant que les murailles de Jérusalem allaient tomber à son commandement. Plusieurs autres imposteurs réussirent de même à séduire la multitude par des promesses analogues et à former dans les campagnes et les déserts des rassemblements nombreux qui n'étaient dispersés qu'après d'horribles massacres par les troupes romaines. Cet espoir d'une prochaine délivrance entretenait surtout le fanatisme pendant le siège de Jérusalem, et l'on vit même après que les Romains furent maîtres de la plus grande partie de la ville, plus de six mille personnes s'enfermer dans le Temple à la suite d'un faux prophète, qui leur avait persuadé que c'était le seul moyen de participer au bienfait de la délivrance dont Dieu allait les favoriser par l'arrivée du Messie ; tant était grande l'aveugle crédulité de ce peuple criminel qui avait fermé les yeux à la véritable lumière du salut.

La même croyance fit paraître aussi chez les Samaritains plusieurs prétendus Messies dont les promesses ne regardaient point une délivrance temporelle, mais la rédemption des âmes et la réparation de la chute originelle. Un des premiers et des plus célèbres fut Dosithee, qu'on croit avoir été le maître de Simon le Magicien, et qui séduisit comme lui la multitude par divers prestiges. Il montrait un grand attachement à la loi mo-

saïque et recommandait surtout le jeûne, l'abstinence et la chasteté. Sa secte se perpétua pendant plusieurs siècles (1). Ménandre, disciple de Simon, se donna également pour le Messie ou le Sauveur envoyé du ciel pour éclairer les hommes et les délivrer de la tyrannie des esprits créateurs. Le moyen qu'il leur offrait pour leur salut consistait dans la connaissance de certains secrets magiques et surtout dans un baptême ou un bain qui devait les rendre immortels, et produire ainsi des cette vie la véritable résurrection. La mort, selon lui, était le résultat des altérations produites dans les organes par l'ignorance ou le mauvais vouloir des génies inférieurs, et son baptême avait pour effet de détruire leur influence et de rendre les organes inaltérables (2). On peut s'étonner que cette promesse chimérique ait pu faire des dupes, et qu'il y ait eu pendant longtemps des ménandriens qui ne doutaient pas qu'ils ne fussent immortels. Mais il ne faut pas oublier qu'il y a eu de tout temps en Asie des rêveurs qui ont cru qu'il était possible de se préserver de la mort par les secrets de la magie, de l'alchimie, de la cabale, ou par d'autres moyens. On voit par quelques passages d'Hérodote et de Strabon que ce préjugé était répandu chez quelques anciens Scythes qui cherchaient à découvrir un breuvage d'immortalité dans le suc de certains végétaux. Il passa des Scythes aux mages de la Perse, et ensuite dans la Chine, où l'on cite plusieurs empereurs qui, en différents siècles, ont voulu prendre ce breuvage; le Père Trigault, jésuite qui se trouvait à Pékin avant la conquête des Tartares, assure qu'il y avait dans cette ville peu de mandarins dont l'esprit ne fût travaillé de cette incroyable folie (3). Elle eut même en Europe une certaine vogue vers la fin du moyen âge, chez les alchi-

(1) Epiph. *Har.* 13. — Euseb. *Hist.* lib. V, cap. 22.

(2) Iren. lib. II, cap. 21. — Just. *Apol.* 1. — Euseb. *Hist.* lib. III, cap. 26. — Tert. *de Anim.* cap. 50. — Epiph. *Har.* 22.

(3) Herod. lib. IV. — Strab. lib. VII. — Trigault, *Exped. ap. Sin.*

mistes livrés à la recherche d'une panacée universelle qui devait prolonger indéfiniment la vie.

On sait par le témoignage de Tacite, de Suétone et de l'historien Josèphe que les livres sacrés des juifs avaient répandu dans tout l'Orient la croyance à la venue prochaine du Messie. Ils avaient aussi propagé le dogme de l'unité de Dieu et fait briller aux yeux des nations de nouvelles lumières qui jetèrent bientôt un plus vif éclat par la prédication de l'Évangile. On trouvait dans ces livres et dans ceux des chrétiens une explication complète de l'origine et de la destinée de l'homme. Ils nous montrent l'univers sortant des mains de Dieu par la création, l'homme formé à l'image de Dieu, et créé dans un état d'innocence et de bonheur, puis déchu de cet état par une faute originelle qui fut suivie aussitôt de la promesse d'un Rédempteur. C'est ainsi que dès l'origine la religion eut pour fondement le dogme chrétien d'une chute primitive et d'une réparation dont l'auteur devait être un Messie envoyé du ciel pour servir de médiateur entre Dieu et les hommes. Les livres saints nous apprennent aussi que Dieu avait créé des anges ou des esprits célestes, dont les uns déçus par le dérèglement de leur volonté, s'occupent à séduire les hommes, tandis que les autres, restés fidèles, sont employés comme les ministres de la Providence, pour les garder et les protéger contre les tentations du démon. Les esprits célestes sont désignés par les noms d'anges, de principautés, de puissances, de vertus, et quelquefois par le nom d'*éons* (1) qui devint si célèbre parmi les sectes gnostiques. Il est facile de comprendre le mouvement que devait produire dans les esprits une doctrine nouvelle et en même temps si supérieure à tous les systèmes de la philosophie païenne. On en remarque l'influence et en quelque sorte une contrefaçon jusque dans les écrits des philosophes néoplatoniciens qui firent

(1) Hebr. cap. 1, vers. 2.

une guerre si violente au Christianisme, et c'est en empruntant et dénaturant ses dogmes fondamentaux que les gnostiques essayèrent de donner une forme chrétienne à leurs rêveries absurdes. On a vu que leur doctrine avait surtout pour but d'expliquer l'origine du mal, la chute de l'homme et sa réparation par le moyen du Messie; mais en admettant au lieu de la création le système des émanations, l'éternité de la matière ou deux principes opposés; en attribuant à un mauvais principe ou à des esprits inférieurs et ennemis de Dieu, la création et la formation du monde, le précepte imposé au premier homme, la loi mosaïque, et toute la conduite de la Providence révélée dans l'Ancien Testament, ils formèrent des systèmes dont le fond n'avait rien de commun avec le Christianisme.

La plupart des gnostiques prétendaient que Jésus-Christ avait eu une double doctrine, l'une secrète et plus sublime, qui présentait la vérité sans mélange ni déguisement, et qu'il n'avait enseignée qu'à des disciples choisis par qui elle leur avait été transmise; l'autre publique, vulgaire et qui enveloppait la vérité sous des symboles pour les esprits grossiers ou dominés par les préjugés. C'était la dernière seulement que les apôtres avaient consignée dans les livres du Nouveau Testament, soit parce que Jésus-Christ n'avait pas jugé à propos de les initier à tous les mystères de la *Gnôse* ou de la révélation complète, soit parce qu'eux-mêmes, à son exemple, avaient adopté le système d'un double enseignement. Tous ces sectes avaient donc leur évangile particulier, composé d'après leur doctrine, ou si elles admettaient un des véritables Évangiles, ce n'était qu'après l'avoir corrompu par de nombreuses altérations. Elles publièrent en outre, pour autoriser leurs rêveries, plusieurs ouvrages sous les noms des anciens patriarches, des philosophes orientaux ou de quelques disciples des apôtres. De là vient cette foule de livres apocryphes et de faux

évangiles qu'on voit paraître dans les premiers siècles. Leur exemple fut suivi par quelques catholiques, et de là viennent les livres attribués à saint Denis l'Aréopagite, les Réconnitions de saint Clément et les Constitutions apostoliques, où l'on trouve cependant quelques erreurs. Il n'est pas inutile de remarquer à cette occasion qu'on publia aussi en faveur du Christianisme des oracles apocryphes sous le nom des sibylles, et on les voit cités fréquemment par les anciens Pères ; ce qui a porté quelques auteurs à les regarder comme authentiques. Il nous en reste huit livres où l'on voit des preuves manifestes de supposition : il est probable que ces oracles furent publiés en différents temps, les uns avant la naissance du Christianisme par les Juifs d'Alexandrie, les autres longtemps après par des chrétiens judaïsants ; car ils ont surtout pour objet le dogme de l'unité de Dieu et celui de la rédemption par la venue du Messie, et ils contiennent, d'ailleurs, toutes les rêveries des pharisiens et des millénaires sur le règne futur des justes. Ils annoncent que Jérusalem sera rebâtie, que Rome sera détruite prochainement, et que l'Asie régnera sur les peuples de l'Italie ; ce qui explique la défense de les lire sous peine de mort. On comprend aussi comment l'ancienneté de quelques-uns probablement antérieurs au Christianisme a pu tromper les Pères et leur faire croire qu'ils étaient réellement l'œuvre des sibylles.

Nous avons peu de choses à dire des hérésies qui n'eurent point leur source dans le judaïsme ou dans la philosophie orientale, mais seulement dans une altération de quelques points de la doctrine chrétienne. Les unes portaient principalement sur le dogme ; les autres sur des points qui se rattachaient à la morale ou à la discipline. On peut ranger dans la première classe l'hérésie des théodotiens et des artémonites qui niaient la divinité de Jésus-Christ, et le regardaient comme un pur homme n'ayant rien au-dessus des autres qu'une sainte

teté plus éminente ; puis celle de Praxéas , des noétiens et de Sabellius , qui niaient la trinité des personnes divines ; et , dans la seconde classe , les sectes des montanistes et des novatiens , qui condamnaient la doctrine et la pratique de l'Église sur la pénitence. C'est vers la fin du second siècle et à Rome que commencèrent les sectes des théodotiens et des artémonites. Tous ceux qui adoptèrent leur doctrine impie reçurent en général le nom grec d'*aloges*, comme rejetant le Verbe et en même temps l'Évangile de saint Jean , où la divinité du Verbe est clairement établie. Théodote et Artémon , auteurs de cette hérésie , furent excommuniés par le pape Victor ; mais leurs disciples n'en soutinrent pas moins avec une inconcevable hardiesse que tous les anciens et même les apôtres avaient enseigné la doctrine de ces hérésiarques, et que le pape Zéphyrin, successeur de Victor, était le premier qui avait innové sur ce point et corrompu la vérité.

Cette prétention des théodotiens et des artémonites se trouve rapportée dans les fragments qu'Eusèbe a cités d'un ancien auteur qui avait écrit contre eux , et que l'on croit être Caius, prêtre de Rome, fort célèbre dans les commencements du troisième siècle. Ce qu'ils disent, ajoute cet auteur, pourrait être très-croyable s'ils n'avaient contre eux les divines Écritures et les ouvrages de plusieurs écrivains catholiques antérieurs à Victor, tels que Justin, Miltiade, Tatien, Clément et beaucoup d'autres qui tous enseignent expressément la divinité de Jésus-Christ. Qui ne connaît aussi les livres d'Irénée, de Méliton et des autres qui établissent que Jésus-Christ est Dieu et homme tout ensemble ? Combien avons-nous d'hymnes et de cantiques composés dès le commencement par les fidèles, et où l'on chante que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu et Dieu lui-même ? Puisque la doctrine de l'Église est ainsi publiquement enseignée depuis tant d'années , comment soutenir qu'on ait prêché jus-

qu'au temps du pape Victor, ce que prétendent ces hérétiques? Comment ne rougissent-ils pas d'avancer une telle calomnie contre Victor lui-même, puisqu'ils savent bien que ce pontife excommunia Théodote le Corroyeur, auteur et chef de cette secte d'apostats qui nient la divinité de Jésus-Christ (1). On voit dans ce fragment une preuve bien incontestable de la tradition perpétuelle de l'Église sur ce dogme fondamental du Christianisme.

On en trouve une autre preuve dans les hérésies de Praxéas, de Noët et de Sabellius, qui parurent au commencement ou vers le milieu du troisième siècle. Ces sectaires prétendaient que les trois personnes divines n'étaient pas réellement distinctes; mais que les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit ne servaient qu'à exprimer les diverses opérations de la Divinité, relativement au monde. Ainsi la dénomination de Père s'appliquait à Dieu comme Créateur; il prenait le nom de Fils à raison de son union intime avec l'humanité dans l'incarnation; enfin il était appelé Saint-Esprit en tant qu'il se communique aux hommes par les dons de la grâce. En conséquence, ces hérétiques attribuaient au Père les souffrances de la passion, ce qui leur fit donner le nom de Patripassiens. Toute l'Église reconnaissait donc comme une vérité fondamentale la divinité de Jésus-Christ, puisque les novateurs, qui rejetaient le dogme de la Trinité, jugeaient nécessaire, pour se conformer en apparence à la doctrine catholique, d'attribuer l'incarnation au Père, et de reconnaître ainsi l'union de la nature divine avec la nature humaine. L'hérésie de Sabellius sur la Trinité, et celle des théodotiens sur l'incarnation, furent renouvelées l'une et l'autre par Paul de Samosate, qui, pour s'accommoder aux préjugés de la reine Zénobie, prétendit que le Verbe et le Saint-Esprit n'étaient que les attributs par lesquels la personne du Père se manifestait au dehors, à peu près

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* lib. V, cap. 28.

comme la pensée et la volonté révèlent l'âme humaine ; et que d'un autre côté Jésus-Christ n'avait rien dans sa nature qui s'élevât au-dessus des autres hommes , mais seulement le privilège d'être dirigé par l'action incessante de la sagesse divine. La condamnation prononcée contre cet hérésiarque par un nombreux concile , et approuvée par toute l'Église , offre encore une nouvelle preuve de la croyance universelle.

La secte des montanistes avait la prétention de réformer l'Église et d'enseigner une religion plus parfaite que celle de Jésus Christ et des apôtres. Ils se vantaient d'avoir reçu la plénitude du Saint-Esprit qui, auparavant, ne s'était communiquée qu'en partie , et de posséder seuls toute l'abondance de ses dons et la perfection de la vérité. Dieu, selon eux , avait jusqu'à'ors accommodé ses préceptes aux circonstances et à la faiblesse des hommes ; mais n'ayant pu sauver le monde ni par Moïse et les prophètes , ni même par l'incarnation de Jésus Christ , il était enfin descendu par le Saint Esprit dans les auteurs de la nouvelle doctrine , afin de consommer son ouvrage et de répandre par eux la plénitude de la grâce et de la lumière. Ainsi Montan se mettait au-dessus des prophètes et des apôtres , et se donnait pour le Paraclet promis par Jésus-Christ, qui devait enseigner toute vérité. Sa doctrine avait surtout pour objet d'établir un rigorisme exagéré. Il condamnait les secondes noces comme une débauche , et s'arrogeait, sous le prétexte de la perfection , le droit de dissoudre les mariages. Il ordonnait de nouveaux jeûnes et de nouvelles abstinences ; établissait trois carêmes au lieu d'un seul admis par l'Église ; défendait de fuir ou de se cacher pendant la persécution , et ne permettait pas aux chrétiens de se livrer à l'étude des sciences profanes. Enfin , il rejetait presque entièrement la pénitence , et refusait la réconciliation à tous ceux qui étaient tombés dans des péchés considérables après le baptême. Il adop-

it, d'ailleurs, les rêveries des millénaires sur le règne temporel du Messie, et prophétisait la chute prochaine de l'empire romain et la fin du monde. Il avait donné à une petite ville de Phrygie, chef-lieu de la secte, le nom de Jérusalem, comme étant l'image de la nouvelle Jérusalem qui, selon les millénaires, devait descendre du ciel pour le règne futur de Jésus Christ. C'était un lieu sacré où les montanistes avaient soin de se rendre pour participer à la communication du Saint-Esprit et des grâces surnaturelles qui en étaient la suite. Comme le don des miracles et l'esprit de prophétie s'étaient perpétués dans l'Eglise et qu'on en voyait encore, comme le dit Eusèbe (1), des exemples nombreux et éclatants, on peut se faire un moment illusion sur les prétendues prophéties des montanistes; mais on ne tarda pas à reconnaître qu'ils n'étaient qu'une secte de fanatiques et d'enthousiastes, qui prenaient pour des inspirations toutes les rêveries de leur imagination exaltée.

On sait que Tertullien se laissa séduire par les montanistes, et plusieurs de ses écrits ont pour objet d'établir ou de défendre leurs nouvelles maximes. On peut voir quel était l'aveugle enthousiasme de la secte. Il désigne Montan que par le nom de Paraclet, et sa doctrine par le nom de prophétie. Il porte la crédulité jusqu'à soutenir que l'âme est un corps de figure humaine, solide et palpable, mais transparent, parce qu'une femme montaniste prétendait l'avoir ainsi aperçue dans une vision. Il ne cesse d'insulter aux catholiques comme à des hommes grossiers et charnels, et les désigne avec mépris, suivant le style des hérétiques du temps, par le nom de psychiques, emprunté à ces paroles de saint Paul : L'homme animal ou *psychique* ne saisit point ce qui vient de l'esprit de Dieu. Il fit son traité de la fuite, pour montrer qu'il n'était pas permis aux chrétiens de fuir pendant la persécution; celui des Jeûnes, pour

(1) *Hist. Eccl.* lib. V, cap. 3.

soutenir les nouvelles lois des montanistes sur ce point le traité de la Monogamie contre les secondes nocces celui de la Pudicité contre la doctrine de l'Église, qui accordait le pardon aux adultères après la pénitence enfin un traité pour soutenir que les vierges ou les filles parvenues à l'âge nubile ne devaient plus paraître, sur tout à l'église, sans un voile, qui descendit jusqu'à la ceinture. Cet usage existait dans plusieurs Églises, soit dans l'Occident, soit dans l'Orient, et particulièrement dans la Grèce, et les montanistes prétendaient en faire une obligation.

Les novatiens adoptèrent en partie le rigorisme des montanistes. Ils condamnaient comme eux les secondes nocces et prétendaient que l'Église n'avait pas le droit d'accorder le pardon à ceux qui étaient tombés pendant la persécution, et, en général, à tous ceux qui s'étaient rendus coupables de crimes capitaux, c'est-à-dire de l'un des trois crimes soumis à la pénitence publique comme ayant été spécialement défendus aux chrétiens par les apôtres dans le concile de Jérusalem. Ces trois crimes étaient l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère, et c'était aussi pour ceux-là principalement que les montanistes refusaient la réconciliation aux pénitents, et à l'Église le pouvoir de les absoudre. Il paraît que Novatien poussa même l'erreur jusqu'à prétendre que le crime de ceux qui tombaient pendant la persécution était absolument irrémissible, et qu'il ne leur restait plus de pardon à espérer de la part de Dieu. On ignore s'il étendit cette exagération à tous les péchés ; mais ses sectateurs ou au moins quelques-uns, admirèrent que Dieu pardonnait certaines fautes moins graves au pécheur qui en faisait pénitence ; ils continuèrent toutefois de soutenir que l'Église n'avait pas le pouvoir de les remettre, ou de réconcilier jamais ceux qui s'en étaient rendus coupables, et pour être conséquents ils supprimèrent tous les exercices de la pénitence publique.

On voit, par l'exposé que nous venons de faire des principales hérésies, qu'il est à peine une erreur ou une extravagance qui n'ait été imaginée et enseignée dès les premiers siècles par quelques sectaires et condamnée par la réprobation générale de l'Église. On y voit surtout la perpétuité de la tradition et de la croyance catholique sur les mystères qui donnèrent lieu plus tard aux hérésies d'Arius, de Nestorius et d'Eutychès. L'Église enseignait l'unité de Dieu contre les marcionites et les autres sectaires de la même école, la trinité des personnes contre Sabellius, la réalité de l'incarnation contre les nestoriens nommés docètes, la divinité de Jésus-Christ contre les théodotiens et les artémonites ; elle enseignait qu'il n'y avait qu'un seul Dieu et en même temps que le Fils était Dieu et qu'il était cependant distingué du Père ; elle condamnait ceux qui regardaient Jésus-Christ comme un pur homme, ou qui ne voyaient dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit que trois dénominations appliquées aux différentes opérations de la Divinité relativement au monde : elle croyait donc distinctement la trinité des personnes divines dans l'unité de substance , la consubstantialité du Verbe divin coéternel au Père, et relativement à l'incarnation deux natures avec l'unité de personne en Jésus-Christ Dieu et homme tout ensemble. On peut juger par là combien sont dénués de fondement les systèmes des sociniens et des incrédules modernes qui prétendent que le dogme de la trinité ne fut nettement défini que par le concile de Nicée.

L'Église n'eut pas besoin de s'assembler pour proscrire les hérésies qui s'élevèrent dans les premiers siècles. Elles furent condamnées par la seule autorité de l'enseignement général. On leur opposait comme une preuve sans réplique l'uniformité de la tradition perpétuée depuis les apôtres dans toutes les Églises. C'est par le développement de ce principe fondamental, c'est en signalant comme une marque certaine de fausseté et d'erreur

la nouveauté même de toute doctrine contraire à cette tradition perpétuelle que Tertullien combattait avec tant de force toutes les hérésies dans son livre admirable de *Prescriptions*. C'est aussi par la tradition que saint Irénée condamnait toutes les erreurs contraires à l'enseignement catholique, et il ajoute que la tradition de l'Église romaine où s'est perpétué l'enseignement des apôtres, suffit pour confondre tous les novateurs, parce que cette Église est, à raison de sa puissante primauté, le centre auquel tous les fidèles doivent s'unir et l'Église principale avec laquelle toutes les autres doivent s'accorder. Clément d'Alexandrie dit également que la nouveauté des hérésies est une preuve de leur fausseté et qu'étant toutes sorties de l'Église la plus ancienne et seul dépositaire de la tradition apostolique, on peut les convaincre par cela seul de ne pas conserver la véritable doctrine. Origène s'exprime à peu près dans les mêmes termes (1). Ainsi l'enseignement de l'Église était présent dans toutes les controverses comme la règle certaine et infaillible de la foi chrétienne.

On doit comprendre quelle force vient ajouter à toutes les autres preuves le témoignage unanime de toutes les sectes des premiers siècles sur l'authenticité des miracles de Jésus-Christ. La plupart étaient presque aussi anciennes que le Christianisme. Leurs auteurs étaient contemporains des apôtres ou de leurs premiers disciples. Elles avaient, pour la plupart, leur évangile particulier. Elles rejetaient les livres du Nouveau Testament, et faisaient profession de mépriser les apôtres et leurs doctrines. Cependant elles s'accordent toutes à reconnaître les miracles de Jésus-Christ, et c'est pour les expliquer qu'elles font descendre en lui une de ces puissances célestes comprises dans leur système d'émanation. Il fal-

(1) Iren. lib. III, cap. 3. — Clem. Alex. *Strom.* lib. VII. — Orig. *de Princip.* lib. I, cap. 1.

ait donc que ces miracles fussent bien notoires et leur authenticité bien incontestable, puisque c'était presque la seule chose qu'une partie de ces sectes eussent retenue du Christianisme. D'un autre côté, les livres apocryphes qu'elles substituèrent au Nouveau Testament sont aussi une preuve bien incontestable de l'authenticité des Évangiles, car elles ne composèrent ces livres que pour les opposer à ceux des catholiques; elles n'eurent leur évangile particulier que parce qu'il était notoire que les catholiques avaient aussi les leurs qui venaient des apôtres. Quelques-unes de ces sectes n'avaient fait d'ailleurs qu'altérer les Évangiles apostoliques, et pour les convaincre de fausseté on se contentait de leur opposer les anciens exemplaires et la tradition de toutes les Églises. C'est ce qu'on voit partout dans les discussions de saint Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et des autres Pères du même temps. Tous disent en propres termes qu'on est assuré par la tradition qu'il n'y a que quatre Évangiles, et ils reprochent aux hérétiques de les corrompre et de les altérer pour les accommoder à leurs erreurs. Quel moyen de combattre ou d'affaiblir cette tradition manifeste que l'on ne craignait pas d'alléguer aux hérétiques dès les premiers siècles comme un fait à l'abri de toute contestation et qui ne comportait point de réplique ?

CHAPITRE V.

De la Discipline et du Gouvernement ecclésiastique.

La société des fidèles a reçu dès l'origine le nom d'église ou de société par excellence. Jésus-Christ lui-même l'a ainsi désignée, et saint Paul, qui emploie le même terme en plusieurs endroits, la représente en outre comme un corps dont les membres sont unis par des liens spirituels que le symbole exprime sous le nom de communion des saints. Elle a donc nécessairement une hiérarchie, un gouvernement, une organisation sociale, c'est-à-dire des chefs et des pasteurs pour instruire les fidèles, pour administrer les sacrements, pour régler et maintenir la discipline. C'est là un principe qui résulte de la notion même de toute société, et qui est prouvé d'ailleurs par toute l'histoire du Christianisme. Mais on pourrait demander si Jésus-Christ avait lui-même établi cette hiérarchie et déterminé les formes du gouvernement, ou s'il avait laissé à l'Eglise ou aux fidèles le pouvoir de les déterminer. Quelques hérétiques ont soulevé cette question et n'ont pas craint de soutenir que Jésus-Christ n'avait établi aucune hiérarchie dans son Eglise, et que la distinction entre les pasteurs et les fidèles ne reposait pas sur le droit divin, mais qu'elle n'était qu'une institution de discipline ecclésiastique. C'était à peu près la doctrine des Vaudois, et plus tard elle a été reproduite par les protestants. Ils prétendent que tous les membres de l'Eglise sont égaux, et peuvent tous exercer les mêmes fonctions; qu'ils n'ont besoin pour cela ni de mission divine, ni de pouvoirs particuliers; qu'il leur suffit d'être choisis ou désignés par le peuple pour les fonctions du ministère; que les pasteurs tiennent toute leur autorité et tous leurs pouvoirs de

cette élection , et qu'enfin l'ordination ne leur confère point un caractère sacré et n'est point une institution divine , mais une cérémonie purement ecclésiastique n'ayant d'autre but ni d'autre effet que de rendre plus authentiques et plus respectables le rang et les pouvoirs dont le choix des fidèles investit ceux qui doivent seuls, pour le bon ordre, prêcher et administrer les sacrements.

Nous n'avons pas besoin de nous étendre longuement pour réfuter cette erreur manifestement contraire aux textes les plus formels de l'Écriture sainte comme à tous les monuments de la tradition chrétienne. En effet , l'Écriture sainte nous représente constamment les ministres de la religion , comme élevés à leurs fonctions en vertu d'une autorité divine , et par une cérémonie qui leur communique le Saint-Esprit et qui confère avec la grâce des pouvoirs surnaturels. Ainsi Jésus-Christ , après sa résurrection , dit à ses apôtres que c'est lui qui les envoie comme son Père l'a envoyé ; puis , soufflant sur eux , il leur donne le Saint-Esprit et le pouvoir de remettre les péchés. Quand les apôtres se donnèrent des successeurs, ou lorsqu'ils associèrent quelques-uns de leurs disciples aux fonctions du saint ministère , ils leur imposèrent les mains , avec des prières , pour leur communiquer les pouvoirs divins qu'ils avaient reçus. C'est ainsi qu'eut lieu l'ordination des sept diacres choisis par les fidèles, celle de saint Paul et de saint Barnabé, quoique choisis par le Saint-Esprit lui-même, et ceux-ci , de leur côté , établirent des prêtres avec les mêmes cérémonies dans les églises qu'ils fondèrent. Saint Paul déclare expressément que c'est Jésus-Christ qui a établi le ministère des pasteurs et des docteurs , comme celui des apôtres et des évangélistes, pour le gouvernement de son Église ; il les représente non comme les délégués des fidèles, mais comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs de ses mystères ; il dit aux pasteurs de

l'église d'Ephèse que le Saint-Esprit les a établis évêques ou surveillants pour gouverner l'Eglise. Enfin il écrit à son disciple Timothée de ne pas négliger la grâce qu'il a reçue par l'imposition des mains ; il lui trace les règles qu'il doit suivre dans le choix des pasteurs , et lui recommande de ne pas imposer trop tôt les mains à personne (1). Tout cela ne prouve-t-il pas clairement que Jésus-Christ a lui-même établi une hiérarchie et donné des chefs à son Eglise , que c'est de lui qu'ils tiennent leur mission et leur autorité , et que l'ordination est une institution divine établie pour perpétuer le ministère et les pouvoirs des pasteurs.

Ce dogme est prouvé , d'ailleurs , par l'enseignement général comme par la tradition de tous les siècles. Saint Clément , pape , et saint Ignace d'Antioche , tous deux disciples des apôtres , représentent la hiérarchie des évêques , des prêtres et des diacres comme une institution divine formée sur le modèle de l'ancien sacerdoce , et qui perpétue dans l'Eglise les pouvoirs divins transmis par les apôtres à leurs successeurs. Ils disent l'un et l'autre , en propres termes , que les apôtres ont établi les évêques par l'ordre de Jésus-Christ. Les canons apostoliques qui renferment la discipline des trois premiers siècles , décident expressément que les évêques , les prêtres , les diacres et les autres clercs doivent être ordonnés par des évêques , et les représentent comme formant un ordre à part et exerçant un ministère divin (2). Tous les Pères , tous les conciles enseignent la même doctrine. Tous s'expriment en termes formels sur l'institution divine des fonctions ecclésiastiques , et les désignent comme un ministère sacré pour lequel il faut des pouvoirs qui n'appartiennent pas aux simples

(1) Joan. cap. 20. — Act. cap. 6 et 20. — Eph. cap. 4. — 1 Corinth. cap. 4 ; — 1 Timoth. cap. 4 et 5.

(2) Can. 2 et 17. — Clem. *Ep. ad Corinth.* — Ign. *Ep. ad Magnes. et ad Ephes.*

fidèles. Toutes les sociétés chrétiennes ont admis dès l'origine l'imposition des mains avec des prières, comme le moyen établi par Jésus-Christ même pour conférer ces pouvoirs. Si pendant longtemps les fidèles furent appelés à choisir, en quelque sorte, ceux qui devaient être élevés à l'épiscopat, il ne faut pas oublier que ce choix était toujours subordonné à l'approbation des évêques, et l'on était loin surtout de croire qu'il fût suffisant pour donner le droit d'administrer les sacrements.

L'Église a donc reçu de Jésus-Christ sa constitution fondamentale. Il a choisi ses apôtres pour l'établir, pour la gouverner, et en promettant d'être avec eux jusqu'à la fin des siècles, il a fait voir que leur mission et leur autorité devait s'étendre à leurs successeurs. C'est aux évêques que ce titre appartient et qu'est transmis ce pouvoir dans sa plénitude. Aussi tous les monuments de la tradition, d'accord avec l'Écriture sainte, nous les montrent comme institués par l'autorité divine et chargés du gouvernement de l'Église. On vient de voir que saint Paul, et après lui saint Clément et saint Ignace, s'expriment sur ce point en termes qui ne laissent aucun doute. Saint Cyprien déclare également que par la loi divine les évêques sont placés à la tête de l'Église et établis pour la gouverner (1). On pourrait citer un grand nombre de passages non moins décisifs, où les Pères enseignent formellement que les évêques ont hérité des pouvoirs communiqués par Jésus-Christ à ses apôtres. Il suit de là tout à la fois que leur institution dérive du droit divin, et qu'ils occupent le premier rang dans la hiérarchie. Les prêtres sont établis pour être leurs coopérateurs, et la tradition nous les représente comme succédant aux soixante-douze disciples. Ils tiennent donc aussi leur pouvoir d'une institution divine, mais ce pouvoir est dépendant, subordonné, limité. Ils ne sont institués que comme ministres du second ordre et pour

(1) Cypr. *Epist.* 27.

exercer leurs fonctions sous l'autorité des premiers pasteurs. C'est aux évêques, en effet, qu'il appartient spécialement d'instruire les fidèles, d'administrer les sacrements et d'établir des règles de discipline. Ils sont les chefs et en même temps les pasteurs immédiats de tout le diocèse. De là vient que, dans les premiers siècles, toutes les fonctions pastorales leur étaient réservées. On sait, par un grand nombre de témoignages, qu'ils avaient seuls le droit d'administrer le baptême solennel qui ne se donnait qu'aux veilles de Pâques et de la Pentecôte (1). Il n'était permis aux prêtres de baptiser qu'en cas de nécessité, et plus tard, après l'établissement des paroisses, quand les prêtres et les diacres avaient baptisé dans les villages, l'évêque allait y donner la confirmation qui, pour l'ordinaire, s'administrerait immédiatement après le baptême (2). C'était l'évêque qui présidait aux assemblées des fidèles; c'était lui qui prêchait, qui célébrait la messe, et tout le clergé, comme tout le peuple de la ville et de la campagne, devait y assister. Il n'y a point, dit saint Ignace, d'eucharistie légitime que celle qui est célébrée par l'évêque ou par celui dont il a fait choix pour le remplacer. Il n'est pas permis sans lui de baptiser ni de faire l'agape (3). C'était l'évêque qui imposait la pénitence publique, et qui ensuite réconciliait les pénitents. Il n'était permis aux prêtres de les réconcilier que par son ordre et en cas de nécessité (4). Il n'est pas moins certain qu'il leur fallait son approbation pour la confession secrète. On voit aussi par divers témoignages que les fidèles devaient s'adresser à l'évêque pour faire bénir leur mariage (5). Enfin, il est prouvé par la

(1) Ign. *Ep. ad Smyrn.* — Tert. *de Bapt.* cap. 17. — *Constit. apost.* lib. 2, cap. 26.

(2) Hier. *Adv. Lucif.* — S. Leon. *Ep.* 135.

(3) Ign. *Epist. ad Smyrn.*

(4) Conc. Ilber. can. 32. — Conc. Carth. III, can. 31 et 32.

(5) Ign. *Epist. ad Polycarp.* — Tert. lib. II, *ad Uxor.*

tradition constante et unanime que l'évêque seul a le pouvoir de conférer l'ordination et de perpétuer ainsi le sacerdoce dont il possède la plénitude.

Voilà donc , sous le rapport de l'ordre comme sous le rapport de la juridiction, deux rangs bien distincts dans la hiérarchie , celui des évêques et celui des prêtres. Saint Épiphane , qui montre par des preuves incontes-
tables que cette distinction est fondée sur le droit divin, la caractérise en disant que l'épiscopat donne le pouvoir d'engendrer des pasteurs, et que les prêtres ne peuvent donner à l'Eglise que des fidèles (1). Les diacres occupent dans la hiérarchie le troisième rang , et l'on voit aussi par une tradition invariable que leur institution dérive du droit divin ou de l'ordre établi par Jésus-Christ lui-même. Tous les Pères , même les plus anciens , sont formels sur ce point. Tous les monuments de la tradition nous représentent comme un établissement divin cette hiérarchie des évêques , des prêtres et des diacres. On doit respecter, dit saint Ignace , les diacres comme institués par l'ordre de Jésus-Christ , l'évêque comme l'image de Dieu le Père, et les prêtres comme un sénat établi par l'autorité divine ; sans eux il n'y a point d'église. Il ajoute ailleurs que les diacres sont chargés de leur ministère au nom de Jésus-Christ. Saint Polycarpe dit également qu'ils sont les ministres de Dieu et non ceux des hommes (2). La nature de leurs fonctions est expliquée par leur nom même de diacres ou de ministres ; car ils sont institués principalement pour servir les prêtres et les évêques dans l'administration des sacrements. Comme ce ministère renferme plusieurs fonctions différentes , on établit plus tard , pour les moins importantes , des ministres inférieurs pour aider les diacres , et de là vinrent le sous-diaconat et les ordres mineurs qui

(1) Epiph. *hær.* 75, cap. 4.

(2) Ign. *Epist. ad Trall. et ad Magn.* — Polycarp. *Ep. ad Philip.*

ne furent pas tous établis en même temps, ni dans toutes les églises. Quelques-uns n'existent pas dans l'Eglise grecque ; mais on voit, par une lettre du pape saint Corneille, qu'ils étaient déjà tous établis au milieu du troisième siècle dans l'Eglise romaine.

Quoique cette hiérarchie des évêques, des prêtres et des diacres fût reconnue partout dès l'origine, et que les fonctions de chaque ordre fussent bien distinctes, néanmoins les différents titres étaient quelquefois confondus ou remplacés par d'autres, comme on le voit en plusieurs endroits du Nouveau Testament, et il fallut quelque temps pour que l'usage et le sens de ces termes fussent définitivement fixés. Il est à remarquer toutefois qu'il n'y a jamais eu d'amphibologie dans la signification du mot diacre. Saint Épiphane croit qu'il en est de même à l'égard du mot évêque, qui, selon lui, n'est jamais appliqué dans l'Écriture aux simples prêtres. Théodoret pense, au contraire, que c'était le nom par lequel on les désignait spécialement, et que l'on donnait aux évêques le nom d'apôtres. Mais ces deux opinions sont peu probables et peu suivies. La plupart des théologiens et des commentateurs de l'Écriture sainte croient, d'après saint Jérôme et saint Chrysostôme, que les évêques et les prêtres étaient désignés indifféremment par l'un ou l'autre de ces noms qui leur convenaient également. En effet, comme on les choisissait ordinairement parmi les vieillards, ou du moins dans un âge mûr, et qu'ils étaient chargés en commun, quoique avec des pouvoirs différents, de veiller sur les fidèles, on comprend qu'ils aient reçu indistinctement le nom d'évêque ou de surveillant, et celui de prêtre ou d'ancien. Mais parce que les évêques étaient plus spécialement les successeurs des apôtres, on les désignait aussi quelquefois par ce même nom d'apôtres, qui cependant était probablement réservé à ceux que l'on envoyait travailler à la conversion des infidèles, sans les attacher à aucune église. On nommait aussi évangélistes

ceux qui étaient particulièrement chargés de la prédication, et saint Jean, dans l'Apocalypse, désigne par le nom d'Ange, dont la signification est équivalente, les évêques de l'Asie Mineure. Enfin, quand les évêques furent attachés pour la plupart au gouvernement d'une église en particulier, on leur réserva ce nom d'évêque ou de surveillant, qui exprimait leur fonction ordinaire, et celui de prêtre devint propre aux ministres du second ordre. Alors aussi s'introduisit l'usage devenu ensuite une loi générale, de n'instituer qu'un seul évêque dans une même ville; au lieu que dans les commencements, il est probable qu'il y en avait quelquefois plusieurs dont l'un avait cependant l'autorité principale.

Mais si l'évêque occupe le premier rang dans la hiérarchie, relativement aux pouvoirs d'ordre ou à l'administration des sacrements, s'il est aussi, par rapport à la juridiction et au gouvernement de l'Église, le chef et le premier pasteur de tout le diocèse, s'il a seul le droit d'exercer toutes les fonctions ecclésiastiques, s'il lui appartient d'établir et de juger les prêtres, comme on le voit par les Épîtres de saint Paul à Tite et à Timothée, et par tous les monuments de la tradition; en un mot, si Jésus-Christ lui a donné une autorité qui s'étend sur le clergé comme sur les fidèles, afin de maintenir ainsi l'unité et la subordination dans chaque église particulière, on doit comprendre que par la même raison il fallait un chef au-dessus des évêques pour maintenir l'unité dans l'Église universelle. Sans cela, au lieu de former un seul corps et une seule Église, la société chrétienne n'offrirait que des églises particulières et indépendantes, sans aucun lien commun, sans aucun centre d'unité, et n'ayant rien de cette organisation admirable dont parle saint Paul, et qui lui a fait donner le nom d'église ou de société par excellence. Aussi les témoignages les plus incontestables de l'Écriture sainte et de la tradition nous montrent clairement cette institution

divine et la primauté de juridiction donnée à saint Pierre et à ses successeurs. C'est Jésus-Christ lui-même qui lui donne ce nom de Pierre, en déclarant que sur cette pierre doit être fondée son église, et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ; puis il ajoute qu'il lui donnera les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire le symbole de l'autorité et du gouvernement. Dans une autre occasion, après avoir exigé de lui une triple protestation de son amour, il lui dit : Paissez mes agneaux, paissez mes brebis (1). Voilà donc saint Pierre établi pasteur sans restriction et chargé du troupeau tout entier. On sait que Jésus-Christ avait désigné son Église comme un bercail dont il était le pasteur, de sorte que, évidemment, par ces paroles, il communique à saint Pierre son autorité et le choisit pour son vicaire. Il récompense maintenant par cette prééminence l'ardeur de son amour, comme précédemment la vivacité de sa foi. C'est comme s'il lui disait : Parce que vous m'aimez davantage, je vous donne une plus grande autorité et des pouvoirs plus étendus. Saint Chrysostôme, saint Ambroise et tous les Pères ont interprété ainsi les paroles de Jésus-Christ, et donné à saint Pierre les titres de prince des apôtres, de souverain pontife, de chef de l'Église et d'autres semblables. De là vient qu'il est constamment nommé dans l'Évangile avant tous les autres apôtres, et même expressément désigné dans saint Matthieu comme le premier. Voici, dit-il, les noms des douze apôtres : le premier est Simon, surnommé Pierre (2) ; ce qui prouve clairement que le rang qui lui est donné dans cette énumération est aussi le rang qui lui appartient. De là vient que les Actes des apôtres nous le montrent de fait à la tête du collège apostolique et gouvernant l'Église naissante ; qu'il paraît le premier

(1) *Matth.* cap. 16. — *Joan.* cap. 21.

(2) *Matth.* cap. 10.

partout, soit quand il s'agit de compléter le nombre des apôtres, soit pour publier la résurrection de Jésus-Christ devant le peuple juif, soit pour recevoir les gentils au baptême, et qu'on le voit présider au concile de Jérusalem, malgré la présence de saint Jacques, évêque de cette ville, et donner le premier son avis sur la question proposée. De là vient, enfin, que saint Paul, après sa conversion, se rend à Jérusalem pour le voir et honorer en lui la primauté de l'apostolat.

C'est à raison de cette dignité que saint Pierre établit d'abord son siège à Antioche, métropole de l'Orient, et qu'il vint ensuite le fixer à Rome pour transmettre l'héritage de sa primauté à la capitale du monde. Le voyage de saint Pierre à Rome est un fait constaté par une tradition si authentique et par des témoignages si nombreux, que l'on ne conçoit pas comment il s'est trouvé des novateurs assez aveuglés par la passion pour le révoquer en doute. On le voit attesté, dès l'origine, par saint Ignace, martyr, et par saint Clément, pape, tous deux disciples de saint Pierre lui-même. Le premier, dans sa lettre aux Romains, fait entendre clairement qu'ils ont reçu l'Évangile par la prédication de saint Pierre et de saint Paul. Le second parle du martyre de ces deux apôtres comme ayant eu lieu à Rome. Saint Denys de Corinthe, un peu plus tard, dans une lettre dont Eusèbe cite un fragment, dit en propres termes que saint Pierre et saint Paul ont prêché à Rome et qu'ils y ont souffert le martyre. Caius, prêtre de Rome vers la fin du second siècle, dans un écrit cité aussi par Eusèbe, ajoute qu'on peut voir encore leurs tombeaux sur le Vatican et sur le chemin d'Ostie. Le même historien rapporte un passage de Papias, écrivain presque contemporain des apôtres, où l'on voit que saint Marc écrivit son Évangile d'après ce qu'il avait appris de saint Pierre à Rome, et que c'est dans cette ville, désignée métaphoriquement sous le nom de Babylone, que saint Pierre écrivit sa

première Épître. Saint Irénée dit positivement que l'Église de Rome a été fondée par les apôtres saint Pierre et saint Paul, et il ajoute, un peu plus loin, que saint Matthieu publia son Évangile pendant que ces deux apôtres prêchaient à Rome. Tertullien, en parlant des églises fondées par les apôtres, mentionne particulièrement celle de Rome, où saint Pierre, dit-il, subit le même supplice qu'avait enduré le Sauveur. On voit dans l'Histoire d'Eusèbe des passages d'Origène et de Clément d'Alexandrie, qui constatent en termes non moins formels le voyage de saint Pierre à Rome, attesté aussi dans le milieu du troisième siècle par saint Cyprien (1). Il serait trop long et inutile de citer les nombreux témoignages des autres Pères qui, dans les siècles suivants, ont mentionné le même fait. Il suffira de faire remarquer que tous reconnaissent expressément l'Église de Rome comme fondée par les apôtres, et la nomment, par cette raison, le siège ou la chaire de saint Pierre. Quel moyen de combattre une tradition si constante, si unanime, et trouve-t-on dans l'histoire un seul fait mieux constaté ? On objecte, il est vrai, le silence de saint Luc dans les Actes des apôtres, et celui de saint Paul dans ses Épîtres. Mais il est évident que ce silence, facile à expliquer, ne prouve rien contre des témoignages si positifs. On sait que saint Luc n'a pas eu pour but de rapporter toute l'histoire des apôtres, et quant à saint Paul, s'il ne fait pas mention de saint Pierre dans ses Épîtres écrites de Rome, on n'en sera pas étonné si l'on réfléchit que ce dernier dut en sortir plusieurs fois et s'absenter plus ou moins longtemps, soit pour prêcher l'Évangile en d'autres endroits, soit pour visiter les églises naissantes.

Les plus savants protestants, Grotius, Scaliger, Casaubon et plusieurs autres n'ont pas cru pouvoir refuser

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* lib. II, cap. 13 et 23, lib. III, cap. 2. — Iren. *Adv. hæres.* lib. III, cap. 1 et 3. — Tert. *Præscript.* cap. 36. *Scorp.* cap. 13. — Cypr. *Ep.* 55 *ad Corn.*

de se rendre à des preuves si incontestables ; mais ils prétendent que saint Pierre ne fut pas proprement évêque de Rome, et que ce titre était incompatible avec la dignité et les fonctions de l'apostolat. Cette prétention contredit tous les monuments de la tradition. Il est certain et généralement reconnu que saint Jacques, quoique honoré de l'apostolat, fut cependant fait évêque de Jérusalem, et l'on ne voit pas, en effet, pourquoi les apôtres, malgré leur mission générale qui leur confiait le soin de toutes les églises, n'auraient pas pu se charger spécialement d'une église particulière, surtout aussi importante que celle de la première ville du monde. Saint Épiphane dit formellement que saint Pierre avait nommé des vicaires pour gouverner l'Église de Rome lorsqu'il était appelé ailleurs par les besoins de la religion. On peut croire que ce soin fut confié à saint Clément, que Tertullien dit avoir été ordonné par saint Pierre lui-même (1). Tous les Pères, en s'accordant à nommer l'Église de Rome le siège apostolique et la chaire de saint Pierre, n'ont-ils pas reconnu évidemment qu'il l'avait gouvernée en qualité d'évêque ? On trouve dans l'Histoire d'Eusèbe un passage où Caius, prêtre de l'Église romaine, dit, en parlant du pape Victor, qu'il était le treizième évêque de Rome depuis saint Pierre. Eusèbe dit lui-même que saint Lin fut, après saint Pierre, le premier évêque de l'Église romaine (2). N'est-il pas clair qu'en s'exprimant ainsi, en commençant par saint Pierre, la série des pontifes romains, ils ont admis et constaté son épiscopat ? Saint Cyprien écrit, dans une de ses lettres, que le pape Corneille fut appelé à remplir la place vacante de Fabien, c'est-à-dire la place de saint Pierre. On lit dans un poème contre l'hérésiarque Marcion, composé dans le troisième siècle, que saint Pierre

(1) Epiph. *hær.* 27. — Tert. *Præscr.* cap. 32.

(2) Eus. *Hist. Eccl.* lib. III, cap. 4, et lib. V, cap. 28.

établit le pape saint Lin sur le siège qu'il avait occupé lui-même. Saint Optat de Milève dit positivement que saint Pierre occupa le premier la chaire de Rome, et qu'il eut saint Lin pour successeur. Saint Augustin s'exprime à peu près dans les mêmes termes (1). Enfin, tous les anciens catalogues des souverains pontifes, entre autres celui qui porte le nom du pape Libère, parce qu'il fut composé de son temps, commencent par le nom de saint Pierre, et le marquent ainsi comme évêque de Rome. Peut-on contester un fait établi par tant de preuves irrécusables, sans renverser tous les fondements de l'histoire ?

Il suit de là que les évêques de Rome, comme successeurs de saint Pierre, ont hérité des prérogatives de sa primauté, car elle ne lui avait pas été donnée par Jésus-Christ comme un privilège personnel, mais comme une attribution nécessaire, selon le langage des Pères, pour maintenir l'unité de l'Église. Cette primauté du siège de Rome est prouvée par des faits, des témoignages et des monuments sans nombre. Saint Ignace, martyr, écrit aux Romains que leur Église jouit de la prééminence. Saint Irénée déclare qu'à raison de cette primauté toutes les autres églises doivent lui être unies, et l'on sait par le témoignage d'Eusèbe qu'en écrivant au pape Victor à l'occasion des disputes sur la Pâque, il le conjurait de ne pas retrancher pour ce sujet les Asiatiques de la communion de l'Église universelle, ce qui prouve manifestement qu'il lui reconnaissait ce pouvoir qui ne peut appartenir qu'au chef de l'Église. Tertullien, dans son traité de la Pudicité, désigne l'évêque de Rome par les titres de souverain pontife et d'évêque des évêques. On peut croire, il est vrai, qu'il emploie ces titres par ironie, puisqu'il était alors montaniste ; mais il est clair qu'il n'aurait pas

(1) Cyp. Ep. 52 *ad Ant.* — Opt. lib. II, cap. 3. — Aug. Ep. *ad Gener.*

ou la pensée de s'en servir, s'ils n'eussent été généralement en usage parmi les catholiques. Saint Cyprien, dans une lettre au pape Corneille, représente l'Église de Rome comme la chaire de saint Pierre, comme l'église principale et le centre de l'unité. Saint Athanase écrivait au pape Félix que Jésus-Christ avait établi les évêques du siège apostolique au-dessus de tous les autres et leur avait confié le soin de toutes les églises. Saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme et les autres Pères s'expriment de même (1). Tous enseignent positivement que les prérogatives de saint Pierre ont passé à ses successeurs, que la primauté du siège apostolique se perpétue dans l'Église romaine, et que celle-ci est le centre de l'unité catholique. La même tradition est constatée solennellement dans les conciles. Un canon du premier concile général de Nicée porte en termes exprès que l'Église de Rome a toujours eu la primauté. Les légats du pape au concile d'Éphèse déclarent, avec l'approbation de tous les Pères, que saint Pierre, le prince des apôtres et le chef de l'Église, vit toujours dans ses successeurs, dépositaires de son autorité. Le concile de Chalcédoine, dans une lettre synodale adressée au pape saint Léon pour lui rendre compte de tout ce qui avait été fait et lui en demander la confirmation, le reconnaissait expressément comme le chef des évêques, et ajoutait que la lettre de ce pape avait été reçue comme dictée par saint Pierre lui-même. On voit partout, dans les actes de ce concile, l'autorité du pape reconnue comme un point de doctrine incontestable. Il y est nommé patriarche universel, chef de toute l'Église, et ces titres qui lui ont été donnés publiquement, bien loin d'exciter aucune réclamation, se trouvent reproduits ou confirmés dans la lettre synodale par les expressions qu'on vient de voir

(1) Iren. lib. III, cap. 3. — Euseb. *Hist. Eccl.* lib. V, cap. 24. — Athan. *Ep. ad Fel.* — August. *Ep.* 162. — Ambr. *Ep.* 78. — Hier. *Ep.* 57 *ad Dam.*

et par d'autres non moins précises. Personne n'ignore les décisions formelles rendues à cet égard par les conciles postérieurs, et notamment par le quatrième de La tran, par le second de Lyon et par celui de Florence. Enfin on voit dès l'origine les évêques de Rome exercer sans contestation les droits de cette primauté. Le pape saint Clément, dans le premier siècle, adresse à l'église de Corinthe des avertissements et des remontrances sur les divisions qui venaient d'y éclater. Le pape Victor, à la fin du second siècle, fait assembler des conciles en Asie sur la question de la Pâque, et menace d'excommunier ceux qui suivraient un usage contraire à celui de l'Église romaine. Le pape saint Étienne, au milieu du troisième siècle, emploie la même menace contre les Africains et les Orientaux dans la controverse sur le baptême des hérétiques. Vers le même temps, saint Denys d'Alexandrie, d'après le témoignage de saint Athanase, fut accusé d'hérésie auprès du pape et obligé pour se justifier de lui envoyer des explications d'après lesquelles il fut déclaré innocent. Le pape Jules I^{er}, dans le quatrième siècle, rétablit saint Athanase et d'autres évêques déposés dans un concile tenu par les Orientaux, et deux historiens grecs, Socrate et Sozomène, dont le témoignage n'est pas suspect, disent expressément à cette occasion que la dignité et les prérogatives de son siège lui donnaient le droit de prendre soin de toutes les églises (1). L'histoire ecclésiastique fournit depuis cette époque un grand nombre de faits semblables et tellement connus qu'il serait superflu de les citer. Si l'on en trouve moins dans les trois premiers siècles, soit parce que les relations entre les différentes églises étaient plus difficiles et plus rares, soit parce que les détails de leur histoire ne nous ont pas été transmis, les monuments qu'on y remarque sont assez éclatants pour constater avec une en-

(1) Athan. *de Synod.* — Socr. lib. II, cap. 15. — Soz. lib. III, cap. 8.

tière certitude la tradition perpétuelle sur la primauté du saint-siège. Elle était si manifeste, aux yeux mêmes des païens, qu'après la déposition de l'hérésiarque Paul de Samosate, l'empereur Aurélien, à qui les catholiques d'Antioche s'adressèrent pour le faire chasser de son siège, ordonna de remettre l'église et la maison épiscopale à l'évêque qui serait reconnu par l'évêque de Rome (1). Et d'ailleurs si l'autorité du saint siège n'eût pas été reconnue dès l'origine et fondée sur une tradition authentique, la verrait-on, dès que l'Église est en paix, se produire avec tant d'éclat et s'exercer si souvent et partout sans contradiction? On prétend qu'il faut y voir un effet de l'ambition des papes. Cela est facile à dire; mais si les papes ont eu l'ambition d'étendre leur pouvoir et de dominer toutes les églises, il serait bien étrange que les autres évêques n'aient pas eu au moins le désir si naturel de maintenir leur indépendance. Comment se fait-il donc qu'on les voit tous non-seulement consentir à se soumettre au saint-siège, mais encore proclamer unanimement son autorité? N'est-ce pas une preuve incontestable qu'ils l'ont regardée comme établie par le droit divin, et qu'on doit voir la croyance unanime de tous les siècles dans ces paroles tant de fois répétées depuis saint Prosper : Rome, devenue le siège de saint Pierre, et par là le chef de l'ordre sacerdotal dans tout l'univers, s'assujettit par la religion ce qu'elle n'a pu conquérir par les armes.

On vient de voir les divers éléments de la constitution fondamentale que Jésus-Christ a donnée à son Église. Mais outre cette hiérarchie fondée sur le droit divin, il en existe une autre fondée sur le droit ecclésiastique, qui a donné aux évêques des plus grandes villes une prééminence et une sorte de juridiction sur les autres. De là résulte l'institution des patriarches, des exarques, des

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* lib. VII, cap. 24.

primats et des archevêques ou métropolitains. Tous les évêques par le droit divin sont également les successeurs des apôtres et ont tous, par conséquent, sous la suprématie du chef de l'Église, les mêmes pouvoirs et une égale autorité. Leur mission n'est point restreinte à un territoire déterminé, et l'on sait que dans les premiers siècles plusieurs étaient ordonnés sous le titre d'évêques des nations, pour porter la foi dans des pays encore idolâtres, avec le droit d'établir leur siège où ils jugeraient convenable et d'exercer leur juridiction sur tous les fidèles qu'ils pourraient baptiser. Les évêques mêmes d'un siège établi pouvaient étendre leur juridiction sur les cantons voisins convertis par leurs soins. C'était une conséquence de la mission donnée aux évêques, en la personne des apôtres, d'enseigner et de baptiser toutes les nations. Mais après la conversion des peuples, pour éviter la confusion, il était nécessaire de circonscrire dans des limites fixes la juridiction de chaque évêque, et d'assigner à chacun son diocèse particulier. On choisissait une ville pour y établir le siège épiscopal dont le ressort comprenait tous les villages voisins. La plupart des évêques furent ainsi établis dès le temps des apôtres pour gouverner une église particulière, et c'est de là même que vint leur nom. Quelques-uns cependant avaient une juridiction plus étendue, comme on le voit par l'exemple de Tite, que saint Paul avait chargé d'instituer des évêques dans l'île de Crète. On jugea convenable de perpétuer cet usage et d'établir différents degrés de juridiction et de prééminence pour rendre plus faciles les rapports des églises entre elles et avec le saint-siège. Ainsi, dans chaque province les évêques de la métropole ou capitale obtinrent la primauté avec une sorte de juridiction sur les évêques des autres villes, et dans une circonscription plus étendue, les patriarches et les primats obtinrent des droits analogues sur les métropolitains.

On n'est pas d'accord sur l'origine de cette hiérarchie. Quelques-uns prétendent qu'elle remonte jusqu'aux apôtres et qu'ils établirent, d'après l'ordre de Jésus-Christ, pour le gouvernement de l'Église, une organisation et des circonscriptions conformes aux divisions administratives de l'empire romain. D'autres croient qu'elle s'est introduite par la coutume ou par le droit ecclésiastique. Ce qui est certain, c'est qu'elle date des premiers siècles. On en voit la preuve dans le sixième canon du premier concile général de Nicée, qui ordonne de maintenir, selon l'ancienne coutume, l'autorité de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte et les provinces voisines, comme les droits de l'Église romaine, de l'église d'Antioche et des autres églises, et qui ensuite déclare nulle l'ordination d'un évêque sans le concours et l'approbation du métropolitain. Mais comme il invoque seulement l'ancienne coutume et non l'autorité apostolique, il semble qu'on peut en conclure légitimement que cette hiérarchie n'a pas été établie par les apôtres. Le titre de patriarche n'est pas exprimé par le concile, et ce n'est qu'au cinquième siècle, peu de temps avant le concile de Chalcédoine, qu'on en voit commencer l'usage ; il fut donné d'abord à l'évêque de Rome, et ensuite aux évêques d'Alexandrie et d'Antioche. Mais la mention expresse et particulière de ces trois sièges dans le canon du concile de Nicée prouve incontestablement qu'ils étaient les plus importants par l'étendue de leur juridiction patriarcale, et c'est par ce motif qu'on donna plus tard aux évêques de ces églises un titre distinctif qui marquait leur prééminence.

Quelques auteurs ont prétendu que ces trois patriarchats furent établis par saint Pierre pour embrasser dans leur circonscription les trois parties du monde, et que l'un s'étendait sur toute l'Europe, le second sur l'Afrique et le troisième sur l'Italie. C'est en général le sentiment des ultramontains. Mais cette opinion dont on ne donne

point d'autres preuves que des conjectures sans fondement, se trouve démentie par des faits incontestables : car, d'une part, l'Égypte était comptée parmi les provinces d'Asie par les anciens géographes, et il est certain d'ailleurs que les provinces d'Afrique, de Mauritanie et de Numidie ne dépendaient point du patriarche d'Alexandrie. et que l'évêque de Carthage, en qualité de primat, exerçait dans ces provinces une autorité analogue à celle des patriarches ; d'autre part, quelques-uns des auteurs qui soutiennent l'opinion qu'on vient de voir reconnaître eux-mêmes que la Thrace n'était point comprise dans le patriarcat d'Occident, et prétendent qu'elle dépendait, aussi bien que le Pont et l'Asie Mineure, du patriarcat d'Antioche ; cette dernière assertion, il est vrai, ne repose sur aucune preuve ; mais ce qui est incontestable, c'est que jamais les papes, qui réclamèrent plusieurs fois la juridiction patriarcale sur l'Illyrie et la Bulgarie, ne firent aucune réclamation au sujet de la Thrace et de Constantinople ; enfin, le concile de Nicée, dans le canon qui maintient et confirme les privilèges d'Antioche et d'Alexandrie, confirme aussi ceux des autres provinces, d'où l'on peut conclure avec assurance qu'il y avait des provinces qui ne dépendaient point de ces métropoles. C'est ce qui paraît plus clairement encore par les canons du premier concile général de Constantinople ; il statue en effet que l'autorité des évêques devait se renfermer dans les bornes de la circonscription déterminée par les canons ; que l'évêque d'Alexandrie gouvernerait seulement l'Égypte, ce qui doit s'entendre aussi de la Pentapole et de la Libye ; que les évêques d'Orient ne pourraient exercer leur autorité que dans l'Orient, sous la primauté de l'Église d'Antioche, selon la règle établie par le concile de Nicée ; enfin que les évêques de l'Asie Mineure, ceux du Pont et de la Thrace se borneraient de même au gouvernement des églises de ces districts, et qu'aucun ne

pourrait , hors des limites ainsi tracées , intervenir dans les ordinations ou les affaires d'une église étrangère , à moins d'y être appelé. Voilà trois provinces formellement placées hors de la circonscription des patriarchats d'Orient et d'Égypte. Les chefs de ces provinces exerçaient une juridiction analogue à celle des patriarches sous le nom d'exarques ou de primats. On les voit même désignés par le titre de patriarche dans le concile de Chalcédoine. Le primat de l'Asie-Mineure était l'évêque d'Éphèse ; celui du Pont , l'évêque de Césarée en Cappadoce , et celui de la Thrace , l'évêque d'Héraclée. Mais ils furent subordonnés à l'évêque de Constantinople par un canon du concile de Chalcédoine , qui les dépouilla ainsi de leur ancienne dignité. Ce règlement , quoique porté seulement par les Orientaux et combattu d'abord par le pape saint Léon , devint ensuite , par l'approbation tacite du saint-siège , le fondement de la juridiction patriarcale exercée par les évêques de Constantinople. Le même concile attribua aussi à l'évêque de Jérusalem , du consentement de l'évêque d'Antioche , la haute juridiction sur les trois provinces de la Palestine. Il y eut ainsi en Orient quatre patriarchats dont la circonscription embrassait à peu près toutes les provinces soumises à l'empire de Constantinople. Quelques unes toutefois , c'est-à-dire l'Illyrie et la Grèce , étaient comprises dans le patriarchat d'Occident ; d'autres conservèrent leur indépendance , et l'évêque d'Antioche s'efforça vainement d'étendre son autorité sur l'île de Chypre.

Le patriarchat de Constantinople était le plus important par l'étendue de sa juridiction , puisqu'il comprenait trois grandes primaties avec plusieurs provinces qui en dépendaient hors de l'empire , et de plus il était permis , par les canons du concile de Chalcédoine , d'y porter par voie d'appel les causes des évêques et des métropolitains. Il était rehaussé , d'ailleurs , par la dignité inhérente à la capitale de l'empire. Aussi les évêques de

cette ville, non contents d'être parvenus à se faire donner le premier rang, ne tardèrent pas à s'attribuer une sorte d'autorité sur les autres patriarches. Ils étendirent aussi, grâce à la protection des empereurs, et malgré les réclamations des papes, leur juridiction sur les provinces d'Illyrie, et même jusque sur la Sicile et sur une partie de l'Italie méridionale. Du reste, les prérogatives et les attributions des patriarches n'étaient pas les mêmes pour tous; celui d'Alexandrie conférait l'ordination et l'institution canonique non-seulement aux métropolitains, mais à tous les évêques de son ressort; celui d'Antioche ordonnait seulement les métropolitains qu'eux-mêmes, ordonnaient les évêques de leur province. Il en était de même pour celui de Constantinople, dans les provinces de l'empire. Quant à l'Occident, le primat de Carthage pouvait ordonner, comme le patriarche d'Alexandrie, tous les évêques de sa primatie. Le pape ordonnait seulement ceux de l'Italie, de la Sicile et de la Sardaigne. Dans les autres provinces, les métropolitains conféraient l'ordination et l'institution canonique à leurs suffragants, et la recevaient eux-mêmes du concile provincial. Chaque patriarche ou primate devait aussitôt après son ordination en informer les autres par des lettres signées des évêques qui y avaient pris part. Il en était de même pour les métropolitains qui ne dépendaient point d'un primate ou d'un patriarche.

Quoique les évêques, comme successeurs des apôtres, tiennent leurs pouvoirs de Jésus-Christ, avec le droit de les transmettre et de les perpétuer par l'ordination, on voit dans la lettre de saint Clément à l'église de Corinthe que c'était, dès l'origine, une règle établie, de n'ordonner que ceux qui avaient été choisis, ou du moins acceptés par les suffrages du clergé et des fidèles. La même discipline s'observait pour l'ordination des prêtres, des diacres et des ministres inférieurs. Saint Cyprien témoigne que le pape Corneille avait été élu par les suffrages

es évêques voisins et de la plus grande partie du clergé et du peuple. On voit la même forme d'élection observée pour l'ordination de saint Athanase, de saint Basile, de saint Ambroise, et d'une foule d'autres évêques (1). Le pape Jules I^{er} condamne l'ordination de Grégoire, pour le siège d'Alexandrie, parce qu'il n'avait été élu ni par les évêques suffragants, ni par les prêtres, ni par les fidèles. Le pape Sirice déclare dans une décrétale, que les diacres sont élevés à la prêtrise ou à l'épiscopat par les suffrages du clergé et du peuple (2). Le pape Célestin I^{er}, dans une lettre aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, et le pape saint Léon, dans une lettre à l'évêque de Thessalonique, disent expressément qu'on ne doit point ordonner un évêque contre le vœu des fidèles. On voit au concile de Chalcédoine un évêque d'Éphèse établir la légitimité de son ordination, comme ayant été faite par le concours de quarante évêques d'Asie, avec le suffrage de tout le clergé et de toute la ville. Enfin on voit cette discipline établie par les canons des troisième et quatrième conciles de Carthage, des deuxième et troisième conciles d'Orléans, du quatrième concile de Tolède, et par un grand nombre d'autres. Il paraît toutefois que cette règle n'était pas adoptée partout, ou que l'on s'en écartait quelquefois, du moins en Orient, puisque les canons apostoliques et ceux des conciles d'Ancyre et d'Antioche contiennent des réglemens sur le sujet des évêques qui ne seraient pas reçus par l'église pour laquelle ils étaient ordonnés. Un canon du concile de Laodicée porte même expressément qu'on ne doit pas admettre le peuple à élire ceux qui doivent exercer le saint ministère. Ce qui est certain, par les exemples que nous venons de citer, et par beaucoup d'autres, c'est que les évêques de la province ou de la

(1) Cypr. *Epist.* 41 et 52. — Athan. *Apol.* 2. — Greg. Naz. *Ep.* 22.

(2) Jul. *Epist. ad Orient.* — Siric. *Ep. ad Himer.*

primatle avaient la principale part à l'élection épiscopale. Il est même ordonné par un canon du deuxième concile d'Arles, que les évêques désigneront trois sujets entre lesquels le clergé et le peuple devront choisir ; mais ce règlement ne devint pas général. Le droit de faire l'ordination appartenait à celui qui devait donner l'institution canonique, et ces deux choses se confondaient même dans le langage, parce qu'habituellement et sauf de rares exceptions, personne n'était ordonné sans être immédiatement attaché à un titre pour lequel il recevait l'institution canonique, par le fait même de l'ordination. Cela explique pourquoi les conciles et les papes ont souvent déclaré nulles les ordinations faites par des évêques hérétiques, schismatiques, intrus, déposés ou excommuniés ; cette nullité ne portait point sur l'ordination proprement dite, mais sur l'institution canonique et sur le droit d'exercer les fonctions, ou de conserver le titre auquel on avait été promu contre les règles.

Les évêques étaient unis entre eux et avec le souverain pontife, non-seulement par les liens de la hiérarchie, mais par la communauté de doctrines et de prières, mais encore par une réciprocité de lettres et de communication aussi fréquentes que possible. Ils formaient, quoiqu'ils fussent séparés par la distance des lieux, un seul corps animé d'un même esprit. On inscrivait dans le catalogue ou les diptyques de chaque église le nom du métropolitain, de ceux des patriarches et celui du pape, pour en faire mémoire dans la liturgie, et c'était par là que se manifestait la communion entre toutes les églises. On voit dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon, au sujet de la persécution excitée sous Marc-Aurèle, une preuve de relations et de la correspondance qu'elles entretenaient avec les églises de l'Asie, d'où elles avaient reçu la foi. On sait d'ailleurs que les églises, non moins unies par les liens de la charité que par ceux de la foi, ne manquaient

as de se secourir ou de se consoler mutuellement, et que celle de Rome en particulier envoyait des aumônes jusque dans la Grèce, dans la Cappadoce et dans la Syrie (1). Tous les chrétiens se regardaient comme frères, et se connaissaient mutuellement ce nom, dont l'usage s'est perpétué dans les sermons et les lettres pastorales. On voit les chrétiens désignés par ce titre de frères dans les Actes des apôtres, et c'est celui qu'emploient les apôtres eux-mêmes dans leurs Épîtres. Ces noms de frères et de sœurs servaient quelquefois de prétexte aux calomnies des païens qui, habitués au spectacle de l'égoïsme et de la dépravation, ne pouvaient voir sans étonnement cette charité mutuelle, ni en comprendre le motif. On ne voyait dans cette union des chrétiens qu'une odieuse conjuration cimentée par la débauche. Comme ils vivaient au milieu des persécutions et qu'ils avaient sans cesse à craindre d'être dénoncés, ils avaient un signe pour se reconnaître entre eux, c'était le signe de la croix qu'ils faisaient sur le front, sur la bouche ou sur la poitrine, et si l'on y répondait par un signe semblable, ils étaient sûrs alors qu'ils parlaient à un chrétien. Ils demandaient quelquefois la récitation du symbole pour s'assurer qu'ils ne parlaient pas à un hérétique; car si la croix était le signe du chrétien, le symbole était la marque des catholiques, et c'est de là même qu'il tire son nom 2). Clément d'Alexandrie condamne la témérité de quelques chrétiens, qui affectaient de saluer les frères à haute voix dans les rues et de se découvrir ainsi aux infidèles 3). Du reste, les chrétiens d'un même lieu se connaissaient presque tous, parce qu'ils se voyaient dans les assemblées de l'église, et qu'ils s'adressaient ordinairement les uns aux autres pour le commerce et les relations nécessaires de la vie.

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* lib. IV, cap. 23, lib. VII, cap. 24. — Basil. *Ep.* 220.

(2) Rufin, *Exposit. symb.*

(3) Clem. Alex. *Pædag.* lib. III, cap. 44.

Lorsqu'ils changeaient de domicile ou qu'ils voyageaient, ils avaient soin d'obtenir de leur évêque des lettres de communion, dont la forme était déterminée, et au moyen de ces lettres ils étaient admis partout aux assemblées des fidèles.

L'évêque n'était pas seulement le chef spirituel de son diocèse, il avait aussi la souveraine disposition du trésor de l'église, c'est-à-dire de l'argent et des autres choses provenant des dons et oblations des fidèles; car, si on lui confiait le soin des âmes, infiniment plus précieuse que tous les trésors, on devait, à plus forte raison, selon les termes des canons apostoliques, lui confier l'administration des choses temporelles. Il pouvait prendre sur ce fonds commun ce qui était nécessaire pour ses propres besoins ou pour les dépenses de l'hospitalité: une partie était employée pour le service de l'église, et l'autre faisait distribuer le reste en secours aux indigents par les prêtres et les diacres (1). C'était une règle établie par saint Paul, et fondée sur le droit divin, que l'Eglise devait une rétribution à tous ceux qui servaient au saint ministère, et l'on voit dans les lettres de saint Cyprien qu'elle fournissait de son trésor ce qui était nécessaire pour la subsistance des clercs; elle donnait à chacun d'eux, par mois ou par semaine, une rétribution en espèce ou en argent, selon l'importance de leurs fonctions (2). Mais dans les villes moins considérables, où les fidèles étaient moins nombreux et moins riches, cette subvention était souvent insuffisante. Aussi la plupart des clercs, et même des évêques, après leur ordination, continuaient de vivre, à l'exemple de saint Paul, du travail de leurs mains; et saint Épiphane témoigne que de son temps un grand nombre suivaient encore cet exemple (3). Le concile d'Elvire leur permet de faire quelque commerce

(1) Can. apost. 41.

(2) Cypr. *Epist.* 34.

(3) Epiph. *hær.* 80.

pour subvenir à leurs besoins, pourvu qu'ils ne sortent pas de la province et qu'ils envoient quelqu'un pour les affaires plus éloignées. Du reste, tous menaient une vie simple, modeste, et l'on remarqua comme un scandale le luxe qu'affectait Paul de Samosate, évêque d'Antioche, une des villes les plus importantes de l'empire. Leur extérieur n'avait rien qui les distinguât des laïques ; ils portaient l'habit commun du pays, ou quelquefois le manteau des philosophes. Comme ils étaient les plus menacés dans les persécutions, ils n'avaient garde de se faire reconnaître par un costume particulier.

L'évêque était comme le père et le conseil de tous les fidèles ; on n'entreprenait aucune affaire importante sans le consulter. Il était aussi le juge de tous les différends ; car on ne souffrait pas, suivant la défense de saint Paul, que les chrétiens plaidassent devant les tribunaux des infidèles, et ceux qui ne voulaient pas se soumettre à l'arbitrage de l'évêque étaient privés de la communion comme pécheurs scandaleux et impénitents. On choisissait ordinairement le lundi pour examiner les procès, afin que si les parties refusaient d'abord d'acquiescer au jugement, on pût avoir le temps de les persuader avant le dimanche suivant, où tous devaient prier ensemble et communier. L'évêque entendait les parties en présence des prêtres et des diacres, et après avoir écouté leurs raisons, il faisait tout son possible pour les amener à une conciliation avant de prononcer le jugement. C'était comme un conseil de famille, où la charité intervenait bien plus que l'autorité. On y examinait aussi les plaintes contre ceux qui étaient accusés de ne pas vivre en chrétiens. L'évêque ne portait son jugement qu'après avoir pris l'avis des prêtres, qui étaient comme le sénat de l'église. Ils étaient assis à côté de l'évêque, sur des sièges un peu moins élevés ; mais les diacres étaient debout, et il leur était défendu, par les canons, de s'asseoir en présence des prêtres sans permission. En général,

rien d'important ne se faisait dans l'église sans le conseil des prêtres, des diacres et des principaux du clergé. Quelquefois même on consultait le peuple quand il s'agissait d'affaires où il avait intérêt. Ce n'est pas que l'évêque n'eût une autorité absolue, ni qu'il eût besoin d'un conseil pour exercer légitimement les pouvoirs qu'il tient de Jésus-Christ; mais il pouvait craindre de n'en pas user licitement ou d'en abuser; car l'autorité ne dispense pas des précautions nécessaires pour agir avec prudence et discernement. Elle ne rend pas infaillible sur des questions de fait celui qui en est revêtu, et quoiqu'il use d'un droit légitime quand il prononce en vertu de son pouvoir et qu'il se restreint dans le cercle de ses attributions, il est clair cependant qu'il peut être coupable s'il n'emploie pas tous les moyens nécessaires pour ne pas se tromper.

On conçoit donc ce qui fit établir cette règle de ne rien faire d'important sans conseil; elle était commandée par la charité aussi bien que par la prudence et l'humilité. Les évêques, dit Fleury, avaient toujours devant les yeux le précepte de saint Pierre et de Jésus-Christ même, de ne pas imiter la domination des rois de la terre, qui tend toujours au despotisme. N'étant point présomptueux, ils ne croyaient pas connaître seuls la vérité; ils se défiaient de leurs lumières, et n'étaient point jaloux de celles des autres; ils cédaient volontiers à celui qui donnait un meilleur avis. Les assemblées ont cet avantage, qu'il y a d'ordinaire quelqu'un qui montre le bon parti et y ramène les autres; on se respecte mutuellement, et on a honte de paraître injuste en public: ceux dont la vertu est faible sont soutenus par les autres. Il n'est pas aisé de corrompre toute une compagnie; mais il est facile de gagner un seul homme ou celui qui le gouverne, et s'il se détermine seul, il suit la pente de ses passions qui n'a point de contre-poids. D'ailleurs les résolutions communes sont toujours mieux exécutées; chacun croit en être

l'auteur et ne faire que sa volonté. Il est vrai qu'il est bien plus court de commander et de contraindre, et que pour persuader il faut de l'industrie et de la patience ; mais les hommes sages, humbles et charitables vont toujours au plus sûr et au plus doux, et ne plaignent point leur peine pour le bien de la chose dont il s'agit. Ils n'en viennent à la force qu'à la dernière extrémité (1).

La composition d'un tribunal où l'évêque était assisté de tous les prêtres, servait à inspirer plus de respect pour ses jugements et leur donnait plus de poids et d'autorité. Les clercs et même les prêtres étaient jugés, comme les simples fidèles, par ce tribunal. L'évêque pouvait les excommunier, les déposer ou les suspendre de leurs fonctions, et quand il avait prononcé son jugement dans les formes qu'on vient de voir, il était défendu à tout autre évêque de recevoir dans sa communion ou d'admettre dans son clergé le fidèle ou le prêtre ainsi frappé. Cette discipline, déjà établie par les canons apostoliques, fut renouvelée par le concile de Nicée, par celui d'Elvire et par beaucoup d'autres qui, en même temps, tracèrent des règles pour la révision du jugement, en cas d'appel. On statua qu'il serait porté devant le concile provincial, et on détermina le nombre des juges dont serait composé ce tribunal d'appel, suivant la qualité du plaignant. Avant la promulgation de ces règles, ceux qui étaient excommuniés ou déposés par leur évêque, s'adressaient à d'autres indistinctement, c'est-à-dire partout où ils avaient l'espoir de trouver des protecteurs et de se faire incorporer à une autre église. C'est ce qu'on voit par l'exemple d'Origène, qui, malgré la sentence prononcée contre lui dans un concile d'Alexandrie, fut cependant maintenu dans la communion ecclésiastique et dans l'exercice de ses fonctions par les évêques de la Palestine et de quelques autres provinces. Enfin, quand les

(1) Fleury, *Disc. sur l'hist. des six premiers siècles.*

condamnés n'avaient point d'autre ressource, ils s'adressaient au pape, qui avait le droit de reviser et de réformer tous les jugements prononcés par les évêques. Saint Épiphane atteste que Marcion, excommunié par son évêque, eut recours à Rome pour se faire absoudre. On voit dans l'Histoire d'Eusèbe que Montan et plusieurs de ses disciples, condamnés par l'évêque d'Éphèse et par divers conciles d'Asie, en appelèrent au souverain pontife et parvinrent d'abord, par leur hypocrisie, à obtenir des lettres de communion qui leur furent bientôt retirées. On connaît aussi, par les lettres de saint Cyprien, l'appel de Fortunat, de Félicissime et de quelques autres prêtres condamnés par un concile de Carthage (1). Du reste, ces exemples montrent qu'on jugeait quelquefois convenable d'assembler des conciles pour juger les prêtres, particulièrement lorsqu'il s'agissait d'erreurs contre la foi ou de questions qui intéressaient la discipline générale ; c'était un moyen de donner au jugement plus de solennité ; mais il n'était pas nécessaire ni même ordinaire d'y avoir recours, car les canons apostoliques, ceux du concile d'Antioche et plusieurs autres, parlent toujours de la déposition ou de l'excommunication des prêtres, comme étant prononcée par leur évêque.

Les apôtres avaient donné, dans le concile de Jérusalem, l'exemple de ces assemblées ecclésiastiques, pour décider certaines questions d'un intérêt général, et les évêques se firent un devoir d'en perpétuer l'usage et de se réunir pour délibérer en commun sur les affaires importantes. On comprend sans peine les avantages et l'utilité de ces conciles ; ils avaient pour effet de maintenir l'union entre les églises et l'uniformité de la discipline. Ils servaient aussi à constater l'uniformité de la foi et de l'enseignement. Il est probable qu'ils furent assez rares

(1) Epiph. *har* 42. — Euseb. *Hist.* lib. V, cap. 15 et 18. — Cyp. *Epist.* 49.

dans les premiers temps, à cause des persécutions, et si l'on excepte celui de Jérusalem, on n'en connaît point qui aient été tenus avant le milieu du second siècle, quoique, selon toute apparence, il y en ait eu plusieurs auparavant, puisque les évêques devaient au moins se réunir deux ou trois pour les ordinations épiscopales; mais depuis cette époque on en voit quelques-uns tenus à Rome et dans l'Asie Mineure pour condamner divers hérétiques. On sait aussi que vers la fin du même siècle il y en eut plusieurs dans les provinces de l'Orient, notamment dans la Palestine, dans la Mésopotamie, dans le Pont, dans l'Asie Mineure, et d'autres à Rome et à Lyon, concernant la question de la Pâque. Tertullien, vers le même temps, parle de ceux qui se tenaient dans la Grèce et que l'on commençait par des jeûnes, et la manière dont il s'exprime donne lieu de croire qu'ils étaient fréquents, et que l'usage en était ancien (1). On en connaît un assez grand nombre tenus dans le siècle suivant. Firmilien, évêque de Césarée, dans une lettre écrite à saint Cyprien, témoigne que c'était la règle, en Orient, d'en tenir tous les ans. C'est dans ces assemblées que l'on jugeait les évêques, et dans certains cas elles se formaient de plusieurs provinces, comme on le voit par les deux conciles d'Antioche contre Paul de Samosate. On conservait, au surplus, envers un évêque accusé, tous les égards dus à sa dignité. Il fallait que l'accusation fût intentée par des hommes dignes de foi, et l'on n'admettait pas contre lui le témoignage des hérétiques; on lui adressait, par deux évêques, une invitation à comparaître; s'il refusait d'y obtempérer, on réitérait l'invitation de la même manière, et si alors il ne comparaisait pas, le concile prononçait la sentence. Ces règles, tracées par les canons apostoliques, furent maintenues plus tard, avec cette différence seulement qu'on prescrivit une troisième cita-

(1) Tertull. *de Jejun.* cap. 13.

tion. Le concile faisait part de ce jugement aux évêques des principaux sièges, et particulièrement à celui de Rome. En général, les évêques s'informaient réciproquement des affaires les plus importantes; ils entretenaient, pour cet objet ou pour des causes analogues, un fréquent commerce de lettres. On en voit la preuve dans plusieurs endroits de l'Histoire d'Eusèbe et dans les lettres ou les fragments qui nous restent de saint Ignace, de saint Cyprien, de saint Denys de Corinthe et de saint Denys d'Alexandrie. Cette correspondance avait lieu surtout par le moyen des métropolitains ou des primats, et servait, au défaut de conciles, à entretenir l'union entre les églises de toutes les provinces. Ces lettres étaient écrites dans une forme particulière et en caractères convenus, pour éviter les tromperies des faussaires ou conserver le secret, et on ne les envoyait que par des clercs dont la discrétion était connue.

Telles étaient les formes et la constitution du gouvernement extérieur de l'Église; il nous reste à donner maintenant quelques détails sur les autres fonctions du saint ministère et sur la conduite des fidèles. On comprend que l'Église a nécessairement des règles qui concernent le culte extérieur, la prière, le saint sacrifice, l'administration des sacrements, les devoirs des fidèles, la hiérarchie des pasteurs, l'exercice de leurs fonctions, l'administration des biens ecclésiastiques, les censures ou autres peines que l'on peut infliger aux coupables. C'est l'ensemble de toutes ces règles qui constitue la discipline ecclésiastique; elle renferme deux parties bien distinctes : l'une qui comprend les lois établies par Jésus-Christ ou qui dérive d'une institution divine et qui, par cela même, est immuable et constante; l'autre, qui comprend les règles établies par l'Église elle-même et qui, par conséquent, peut varier quelquefois, selon les temps et selon les lieux, parce que son opportunité peut dépendre de plusieurs circonstances qui ne sont pas toujours les mêmes. Il faut re-

marquer, toutefois, que même dans les points de discipline établis par l'Église, il en est aussi plusieurs qui demeurent constamment et partout invariables, parce que leur établissement tient à des raisons générales et permanentes. C'est ainsi que l'Église a toujours et partout fait une obligation de la continence pour les évêques, à cause de la perfection de leur état, et qu'elle a aussi, toujours et partout, interdit aux prêtres de se marier, quoiqu'il leur soit permis, dans l'Église grecque, de vivre avec les femmes qu'ils ont épousées avant leur ordination.

Les points de discipline qui sont d'institution divine se trouvent dans l'Écriture sainte ou sont transmis par la tradition, et font nécessairement partie du dogme ; tels sont, entre autres, ceux qui concernent la primauté du saint-siège, l'autorité des évêques sur les prêtres comme sur les fidèles, la matière et la forme des sacrements, la nécessité du baptême et de la confession, l'indissolubilité du mariage et la prohibition de la polygamie. Outre ces points, qui tiennent au fond même de la religion et qui forment une partie essentielle de la doctrine chrétienne, il en est d'autres qui se rattachent aussi, quoique d'une manière moins directe, à des questions de dogme ; ainsi, par exemple, l'usage d'honorer les saints, leurs reliques ou leurs images, dépend, à quelques égards, des lois de l'Église, qui peut déterminer les conditions et les formes de ce culte ; mais on comprend qu'il tient nécessairement à la question de savoir si Dieu l'a défendu ou non ; s'il est, par sa nature, louable ou superstitieux ; en un mot, s'il déroge ou non au culte suprême que l'on doit à Dieu, ce qui est évidemment une question de dogme qui n'admet point de variations, quoiqu'il puisse y en avoir dans les usages qui s'y rapportent. C'est pourquoi l'Église a toujours cru et enseigné qu'il était non-seulement permis, mais louable et utile d'honorer les reliques et les images des saints, comme un témoignage de vénération pour les membres couronnés de Jésus-Christ

et pour s'exciter à la piété par le souvenir de leurs vertus; mais la manière de les honorer, c'est-à-dire les formes et les pratiques de ce culte, ont pu varier selon les temps, parce qu'elles sont un objet de discipline purement ecclésiastique. De là vient que dans les premiers siècles et même au temps de saint Grégoire, il n'était pas permis à Rome, ni dans tout l'Occident, de diviser les reliques ni de les transférer (1). De là vient aussi que, durant les persécutions, le culte des images était moins ordinaire, moins public et moins expressif que plus tard, non que la doctrine de l'Eglise fût différente, mais parce qu'on pouvait craindre alors que ce culte ne fût confondu par les païens avec celui qu'ils rendaient à leurs idoles. Cependant il est certain, par le témoignage positif de Tertullien, qu'il était dès lors usité, et que l'on peignait sur les calices l'image du bon Pasteur (2). Les circonstances peuvent suffire quelquefois pour lier étroitement la discipline à des questions de dogme, et lui donner par là un caractère d'immutabilité qu'elle n'aurait point par elle-même. Ainsi, quand les protestants ont attaqué les lois de l'abstinence ou du jeûne et celle du célibat des prêtres, comme des superstitions judaïques ou contraires à la nature, ou bien sous le prétexte que l'Eglise ne saurait imposer des lois aux chrétiens; quand ils ont exigé la communion sous les deux espèces, comme étant nécessaire à l'intégrité du sacrement; quand les anabaptistes et les sociniens ont condamné l'usage de baptiser les enfants, parce que le baptême, selon leur opinion, ne produit d'autre effet que d'exciter la foi, ils ont rendu ces questions de discipline inséparables des dogmes qu'ils combattent. Il est évident que l'Eglise ne pourrait, à cet égard, changer sa discipline sans leur donner un avantage dont ils abuseraient pour autoriser leurs erreurs.

(1) Greg. lib. III, *Epist.* 30.

(2) Tertull. *de Pudicit.* cap. 10

Mais lorsque cet inconvénient n'est pas à craindre, comme les lois établies par l'Église tiennent souvent aux circonstances, et que leur opportunité dépend de la disposition des esprits et de l'état des mœurs, il est facile de comprendre qu'elles peuvent et doivent même quelquefois varier, selon les temps et selon les lieux ; car les règlements les plus sages peuvent, dans certains cas, rencontrer des obstacles ou offrir des inconvénients dans leur exécution. C'est une suite naturelle de la diversité des passions, des préjugés, des dispositions humaines et des autres circonstances. Quand ces inconvénients sont passagers ou qu'ils se restreignent à des cas particuliers, l'Église, en maintenant ses lois, se contente d'en dispenser ; mais quand les inconvénients deviennent généraux et permanents et qu'ils l'emportent sur les avantages, l'Église modifie ou quelquefois même abroge ses lois, que le changement des circonstances rendrait alors plus nuisibles qu'utiles. C'est, en effet, la condition nécessaire de toute loi d'avoir pour objet le bien général, et quand elle cesse de remplir ce but, par des causes imprévues, on ne voit plus de motif pour la maintenir. D'autres fois, le relâchement seul, amenant l'inobservation des lois, les fait tomber en désuétude, et la coutume alors substitue de nouvelles règles à l'ancienne discipline. C'est par là que s'expliquent les changements survenus dans l'observation du jeûne et sur beaucoup d'autres points. Du reste, c'est à l'Église qu'il appartient de juger de l'opportunité des changements dans sa discipline, et si l'on doit gémir avec elle des abus qu'elle ne tolère qu'à regret, on ne peut, sans témérité, condamner les changements ou les nouveaux usages qu'elle approuve expressément. Il peut bien se faire et il arrive souvent, en effet, que la nouvelle discipline, considérée en elle-même, soit moins parfaite que les lois primitives, mais il est certain qu'elle n'est pas moins utile ni moins respectable si on la considère relativement aux circonstances, de sorte qu'elle gagne d'un

côté ce qu'elle perd de l'autre ; car si elle n'est pas la plus parfaite, elle est au moins la plus opportune et celle qui offre les moindres inconvénients. On peut lui appliquer ce que Solon disait de ses lois, qu'il n'avait pas donné aux Athéniens les meilleures lois possible, mais les meilleures que leur état pût comporter. C'est en cela que consistent principalement la bonté des lois et la sagesse du législateur.

Nous n'avons pas à établir le pouvoir qui appartient à l'Église de faire des lois de discipline ; c'est un point suffisamment démontré par la pratique immémoriale et la tradition constante de toutes les sociétés chrétiennes. Les protestants eux-mêmes, qui ont voulu contester ce droit à l'Église, ont bientôt contredit leur principe et rédigé dans leurs synodes des décrets qu'ils ont imposés à leurs ministres et à leurs consistoires, sous peine d'excommunication contre ceux qui refuseraient de s'y conformer. Les lois de discipline ecclésiastique sont contenues dans les canons des conciles, dans les décrets des papes, dans les ordonnances des évêques ; quelques-unes sont fondées uniquement sur la coutume, ou même quelquefois sur les lois des princes, reçues ou approuvées par l'Église. Il n'est pas toujours facile de reconnaître et d'assigner l'origine de tel usage ou de telle loi de discipline, parce que cette origine est souvent beaucoup plus ancienne que les premiers vestiges qu'on en découvre dans les monuments qui nous restent. On comprend bien que les apôtres, en établissant les églises, en y instituant des évêques pour les gouverner, durent nécessairement leur donner des règles qui se transmirent par la tradition et par la coutume, avant d'être consignées dans les canons des conciles ou dans les écrits des auteurs ecclésiastiques. Ces règles traditionnelles, avec le petit nombre de celles qu'on trouve dans l'Écriture sainte, formèrent seules, pendant longtemps, toute la discipline ecclésiastique. On peut croire qu'elles sont résumées dans les canons apos-

toliques, et que c'est pour ce motif qu'ils sont ainsi désignés ; car bien que ces canons soient apocryphes et qu'ils n'aient été rédigés probablement que vers la fin du troisième siècle ou peut être plus tard, il est certain cependant qu'ils contiennent en général et sauf quelques erreurs, la discipline observée dans les premiers siècles. Comme les conciles devinrent plus fréquents et plus nombreux depuis la fin des persécutions, ils établirent de nouvelles lois, que les circonstances rendaient nécessaires, et confirmèrent aussi quelquefois les anciennes coutumes pour les rendre générales ou leur donner plus de force. Mais les règles qu'ils publièrent ne furent pas toujours reçues partout, quelquefois même elles étaient différentes, selon les lieux, de sorte que chaque pays avait, sur plusieurs points secondaires, sa discipline particulière, et qu'il est souvent difficile de décider quels étaient les usages généralement suivis ; on ne le peut guère que sur les points principaux qui étaient de tradition apostolique ou que l'on voit établis, soit par les conciles généraux, soit par les conciles particuliers dans divers pays, ou qui enfin sont représentés comme la règle générale dans les écrits des Pères et des auteurs ecclésiastiques. La difficulté redouble, pour les premiers siècles, par la disette de monuments ; mais quand on voit bientôt après certaines règles prescrites et suivies partout, sans que l'origine en soit connue, on peut croire certainement, selon la remarque de saint Augustin, qu'elles proviennent des apôtres.

Une des règles générales de la discipline, dans les premiers siècles, était la loi du secret sur les cérémonies et les principaux mystères de la religion. Il n'était pas permis de les divulguer ou de les découvrir à ceux qui n'étaient point baptisés, et cela même explique la disette de monuments ou de détails précis sur les points qui étaient l'objet de cette défense. On observait ainsi le précepte de Jésus-Christ, de ne point jeter les perles devant les

prophètes. Cette discipline n'avait d'ailleurs rien d'extraordinaire ou qui dût étonner les païens; car on trouvait partout des cérémonies secrètes auxquelles on ne pouvait participer sans avoir été reçu par l'initiation. Quoi de plus célèbre et de moins connu cependant que les mystères d'Éleusis, établis chez les Athéniens, en l'honneur de Cérès. Il était sévèrement défendu par les lois, à ceux qui n'étaient pas initiés, d'entrer dans le temple destiné aux cérémonies, et l'on voit dans Tite-Live que deux Acharnaniens furent mis à mort pour y être entrés, quoique par ignorance, le jour de la fête, en suivant la procession (1). C'était aussi un crime capital de divulguer le secret de ces mystères; les coupables étaient voués, en outre, à l'exécration publique, leurs biens étaient confisqués, et une colonne exposée à tous les yeux servait à perpétuer le souvenir du crime et de la punition. C'est pour cette raison qu'on ne sait presque rien sur le fond et l'objet de ces mystères. Les philosophes eurent eux-mêmes recours à la loi du secret pour l'enseignement de leur doctrine. On sait que Pythagore faisait subir à ses disciples une sorte d'initiation, qu'il leur prescrivait plusieurs années de silence, et ne leur révélait qu'après plusieurs années d'épreuves les mystères de sa philosophie; encore avait-il soin de voiler plusieurs de ses maximes sous des symboles ou des expressions figurées. Presque toutes les sectes de philosophie avaient une doctrine secrète qui différait de leur enseignement public.

Les chrétiens n'avaient pas une double doctrine; mais on comprend sans peine les motifs qui leur firent adopter la loi du secret. On voulait soustraire ainsi les mystères de la religion aux railleries et aux efforts des infidèles, et en même temps les rendre plus vénérables aux catéchumènes qui se disposaient à recevoir le bap-

(1) Tit. Liv. lib. XXXI, cap. 41.

ême. Il était à craindre, d'ailleurs, qu'une doctrine si nouvelle ne révoitât des esprits prévenus et que les catéchumènes et les infidèles ne fussent détournés du christianisme par la hauteur de ses mystères incompréhensibles ; on voulait les y disposer par des instructions réparatoires, et on espérait que le désir d'arriver à cette connaissance redoublerait leur empressement pour le baptême. Les preuves de cette loi du secret se rencontrent à tout moment dans les écrits des Pères. Saint Cyrille de Jérusalem, dans ses Catéchèses, défend expressément aux fidèles de révéler aux catéchumènes ce qu'il leur enseigne touchant les mystères, et il ajoute plus loin que les ministres de la religion sont obligés souvent de s'exprimer en termes obscurs ou voilés, en sorte qu'ils soient compris des fidèles, sans que les autres y trouvent un sujet de scandale. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa réfutation de Julien, dit, à l'occasion des mystères, qu'il s'effrayerait davantage s'il ne craignait de les découvrir aux profanes. Saint Chrysostôme, dans plusieurs homélies, s'exprime de même. Je voudrais, dit-il, parler plus clairement : mais je ne l'ose pas, à cause de ceux qui ne sont pas encore initiés, c'est-à-dire baptisés. Leur présence rend nos instructions difficiles, parce qu'elle nous met dans l'alternative ou de ne pas nous exprimer clairement ou de leur découvrir les mystères. Enfin Théodoret, dans un de ses dialogues contre les eutychiens, fait dire à un des interlocuteurs : Il est impossible de parler ouvertement ; car il est probable qu'il se trouve ici des personnes qui ne sont pas initiées, et un autre lui répond : On peut s'exprimer en termes énigmatiques (1).

Si l'on en croit quelques écrivains protestants, la loi du secret n'aurait été introduite dans l'Église que vers

(1) Cyr. Hier. *Catech.* 1 et 6. — Cyr. Alex. *Adv. Jul.* lib. 7. — Chrysost. *Hom. in 1 Cor.* et de *Jud. prod.* — Theod. *dial.* 2.

la fin du deuxième siècle, et n'aurait eu pour objet que les rites ou cérémonies et non pas les dogmes du Christianisme. Mais il n'est pas difficile de montrer la fausseté de cette opinion. En effet, Tertullien, dans son *Apologie* écrite à l'époque dont il s'agit, parle de cette loi d'une manière qui suppose qu'elle remontait à l'origine du Christianisme. En répondant aux calomnies depuis longtemps répandues par les juifs, il demande sur quoi elles reposent et comment on aurait pu savoir ce qui se passait dans les assemblées chrétiennes, puisqu'on avait bien soin d'en exclure les infidèles et d'observer le secret exigé pour les mystères. Et d'ailleurs, si cette discipline eût été alors toute récente, ainsi qu'on le prétend, il n'aurait pas osé sans doute, comme il le fait dans son traité des *Prescriptions*, reprocher si vivement aux hérétiques de ne pas l'observer. Enfin saint Basile affirme expressément que cette loi du secret fut établie par les apôtres pour garantir le respect dû aux mystères (1). Il est vrai que saint Justin, dans son *Apologie*, expose avec quelques détails les principaux mystères du Christianisme, et l'on croit pouvoir en conclure que la discipline du secret n'existait pas encore : mais c'était une exception commandée par la nécessité de justifier les chrétiens des calomnies dont on les chargeait. Il n'y avait pas de meilleur moyen pour en détruire l'effet que d'exposer publiquement ce qui se faisait dans leurs assemblées, et l'intérêt du Christianisme permettait de ne pas s'en tenir à toute la rigueur de la règle ordinaire.

Du reste, on comprend bien que la loi du secret ne s'étendait pas à tous les dogmes, car on ne pouvait prêcher le Christianisme aux païens et s'efforcer de les convertir, sans leur faire connaître au moins quelques points fondamentaux de sa doctrine. Ainsi, quand Celse re-

(1) *Tert. Apol.* cap. 7; *Præscr.* cap. 44. — *Basil. de Spirit.* cap. 27.

proche au Christianisme d'être une religion cachée dans les ténèbres, Origène lui répond que les dogmes chrétiens sont plus connus que ceux des philosophes. Quel est, ajoute-t-il, celui qui ne sait que Jésus-Christ est né d'une vierge, qu'il a été crucifié, qu'il est ressuscité et qu'il doit juger et punir les méchants? Le mystère de la résurrection n'est-il pas connu des infidèles eux-mêmes, qui s'en moquent parce qu'ils ne le comprennent pas? Que s'il y a ensuite des mystères cachés que l'on ne dévoile pas à tout le monde, la religion a cela de commun avec la philosophie qui a aussi un enseignement public et un autre secret (1). Parmi les mystères qu'il n'était pas permis de divulguer et dont on ne parlait pas devant les infidèles, on peut remarquer entre autres ceux de la Trinité et de l'Eucharistie. On en voit la preuve à l'égard du premier dans les Catéchèses de saint Cyrille qui le dit expressément et dans l'usage où l'on était de ne communiquer le symbole aux catéchumènes que peu de jours avant le baptême, en ayant soin de renvoyer alors tous ceux dont le baptême n'était encore éloigné (2). Quant à l'Eucharistie, le pape Jules I^{er}, dans sa lettre aux eusébiens ou ariens, leur reproche comme une chose indigne et inouïe d'avoir osé faire un interrogatoire à ce sujet devant des catéchumènes, des juifs et des païens, preuve incontestable qu'il était défendu d'en parler devant ceux qui n'étaient point baptisés. De là vient que saint Augustin dit qu'un catéchumène, quand on lui demande s'il croit en Jésus-Christ, répond qu'il y croit et fait le signe de la croix; mais que si on lui demandait s'il reçoit le corps et le sang de Jésus-Christ, il ne comprendrait rien à cette question (3). Cette loi du secret s'étendait à tous les

(1) Orig. *Contra Cels.* lib. I, cap. 7.

(2) Cyril. *Catech.* 6, n° 29. — Ambros. *Epist.* 20.

(3) Aug. *Tract.* II, in *Joan.* cap. 3.

sacrements , et c'est par cette raison qu'ils sont désignés dans les écrits des Pères sous le nom de mystères. On les cachait non-seulement aux païens , mais aux catéchumènes ; on ne les administrait pas en leur présence ; on n'osait pas même leur en découvrir la nature ou l'objet , ni leur rapporter les cérémonies et les paroles dont on se servait. On se gardait bien plus d'en écrire ; et si, dans un discours public ou dans un écrit, on était obligé d'en parler, on le faisait en termes obscurs ou énigmatiques (1). Ainsi, dans le Nouveau Testament, *rompre le pain* signifie consacrer et distribuer l'Eucharistie, ce que les infidèles ne pouvaient entendre. Il est facile d'expliquer, d'après cette loi, l'usage de certaines expressions analogues qu'on trouve dans les écrits des Pères, et dont les protestants ont cru pouvoir s'autoriser pour combattre le dogme de la transsubstantiation et de la présence réelle. On s'abstint pendant longtemps de mettre par écrit les paroles sacramentelles qui étaient transmises de vive voix aux évêques et aux prêtres (2) ; et quand, plus tard, on les écrivit dans des rituels ou sacramentaires, on les tenait soigneusement enfermés sous clef. Cette discipline subsista jusqu'au douzième siècle.

On peut juger d'après cela des précautions que l'on prenait pour ne pas admettre aux saints mystères ceux qui en étaient indignes. Quand quelqu'un demandait à devenir chrétien , on le menait à l'évêque ou bien à un prêtre qui examinait ses dispositions, ses mœurs, sa profession , et ceux qui étaient livrés à de mauvaises habitudes ou engagés dans une profession condamnable, comme les femmes publiques, les histrions , les gladiateurs , les devins, les magiciens ou autres gens de cette espèce, n'étaient admis qu'après avoir quitté leur métier ou leur habitude criminelle ; encore ne s'y fiait-on qu'après les avoir longtemps éprouvés. Celui qu'on ju-

(1) Orig. *Hom. 4 in Jos.*

(2) Basil. *de Spir. sanct.* cap. 27.

était digne d'être reçu était fait catéchumène par l'évêque ou le prêtre commis de sa part, qui le marquait au front du signe de la croix. Il assistait aux instructions et à quelques unes des prières et des assemblées; mais il n'était pas admis à la célébration des saints mystères. Il y avait des catéchistes chargés d'instruire en particulier les catéchumènes et de veiller sur leur conduite. On leur enseignait les éléments de la foi et surtout les règles de la morale chrétienne. On peut voir la méthode et l'objet de cet enseignement dans plusieurs écrits des Pères, et principalement dans le Pédagogue de Clément d'Alexandrie, dans les Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, dans le traité de saint Ambroise sur les mystères ou les sacrements. Il y avait pour cet effet, dans les grandes villes, des écoles publiques qui étaient ouvertes même aux païens. On sait combien devint célèbre celle d'Alexandrie, où se succédèrent les plus illustres docteurs. Celle d'Édesse, quoique ayant jeté moins d'éclat, eut aussi cependant une grande célébrité chez les Orientaux. On peut citer encore une école fondée à Éphèse par l'apôtre saint Jean, et une autre à Smyrne par saint Polycarpe (1).

Le temps du catéchuménat était ordinairement de deux ans; mais on l'abrégait quelquefois, ou bien on le prolongeait suivant la conduite ou les progrès du catéchumène. Ceux qui demandaient le baptême et qui en étaient jugés dignes, donnaient leurs noms au commencement du carême, pour être inscrits sur la liste des compétents. Ainsi il y avait deux ordres de catéchumènes; les auditeurs et les compétents, que l'on nommait ainsi parce qu'on les jugeait suffisamment préparés. Les derniers jeûnaient le carême comme les fidèles, et signaient au jeûne d'autres pratiques de pénitence, des prières fréquentes et la confession de leurs péchés. On

(1) Euseb. *Hist.* lib. 5, cap. 20. — Iren. *Adv. hær.* lib. II, cap. 22.

les faisait venir plusieurs fois à l'église pour faire sur eux des exorcismes et les examiner en présence des fidèles. C'est ce que l'on nommait les scrutins. Ceux qui, après toutes ces épreuves, étaient définitivement admis à recevoir le baptême, étaient désignés par le nom d'élus. On leur enseignait, à la fin du carême, l'Oraison Dominicale, le Symbole des apôtres, et ce qui regarde les sacrements. On administrait le baptême le jour de Pâques, en mémoire de la résurrection dont il est le symbole, ou bien le jour de la Pentecôte, en mémoire de la descente du Saint-Esprit, parce qu'on donnait en même temps la confirmation. Il n'était permis de baptiser ordinairement qu'à ces deux fêtes, et cette règle subsistait encore au dixième siècle. Mais on baptisait en tout temps ceux qui se trouvaient en péril. Lorsqu'on avait amené le catéchumène au baptistère, on le faisait renoncer au démon et à ses œuvres; on l'interrogeait sur la foi, et il répondait en récitant le symbole des apôtres. Le baptême se faisait par immersion, et on plongeait trois fois les baptisés, en nommant chaque fois une des personnes divines; mais en cas de nécessité, comme par exemple pour les malades, on donnait le baptême seulement par aspersion. Les nouveaux baptisés étaient aussitôt présentés à l'évêque qui, par la prière et l'imposition des mains, leur donnait le Saint-Esprit, c'est-à-dire la confirmation. Ils assistaient ensuite à la célébration des saints mystères, où ils recevaient l'Eucharistie (1). Ainsi ces trois sacrements se donnaient en même temps.

On faisait manger du lait et du miel aux néophytes, pour marquer leur nouvelle naissance ou leur enfance spirituelle, et pendant la première semaine ils portaient la robe blanche qu'ils avaient reçue au sortir des fonts, comme une marque d'innocence (2). Ils étaient dirigés

(1) Just. *Apol.* 1. — Tert. *de Bapt.* cap. 18 et seq. — Cypr. *Epist.* 69 et 71. — Orig. *Homil.* 8 in *Luc.* — Cyrill. *Catech.* 3.

(2) Tertull. *de Coron.* cap. 3; *Cont. Marc.* lib. 1, cap. 14.

ans la vie chrétienne par les parrains qui les avaient présentés au baptême, et par des prêtres chargés de compléter leur instruction. Quant aux enfants à qui on donnait le baptême sitôt que leurs parents les présentaient, on ne voit pas qu'il y ait eu pour eux des instructions particulières, comme celles que nous appelons le catéchisme. Ils étaient instruits par leurs pères et mères, qui avaient grand soin de s'entretenir en famille des lectures et des instructions que l'on faisait dans les assemblées chrétiennes, afin de les graver dans leur mémoire et dans celle de leurs enfants et de leurs domestiques. saint Basile, et saint Grégoire de Nysse, son frère, faisaient gloire d'avoir conservé la foi qu'ils avaient apprise de leur aïeule sainte Macrine, instruite par saint Grégoire Thaumaturge (1). Du reste, les évêques ne négligeaient rien pour instruire eux-mêmes les fidèles; ils expliquaient l'Écriture sainte dans les assemblées, et leurs instructions simples, familières, à la portée de toutes les intelligences, pouvaient tenir lieu de catéchisme.

Les chrétiens s'assemblaient aussi souvent qu'ils le pouvaient pour prier en commun, principalement le matin et le soir. On les exhortait à consacrer ainsi le commencement et la fin de la journée, et à ne point s'en excuser pour des occupations temporelles. Saint Ignace recommande à saint Polycarpe que les assemblées soient fréquentes et l'exhorte à y faire l'appel de tous les fidèles par leur nom, pour constater leur présence. Ceux qui ne pouvaient s'y trouver s'assemblaient en particulier le plus qu'il était possible, pour prier aux heures marquées. Il était ordinaire de se donner le baiser de paix après la prière publique et de faire l'agape ou repas de charité avant ou après celle du soir (2). On priait encore à tierce, à sexte, à none, c'est-à-dire à neuf heures, à midi et à

(1) Basil. *Epist.* 64 et 73. — Greg. Nyss. *Vit. Macr.*

(2) Ign. *Epist. ad Eph. et ad Polycarp.* — Tert. *Apol.* cap. 39; *de Orat.* cap. 13 et 14.

trois heures, et on se relevait même pour prier pendant la nuit, suivant les paroles du psaume 118 et l'exemple de saint Paul lorsqu'il fut mis en prison. Clément d'Alexandrie, Tertullien et saint Cyprien marquent expressément toutes ces prières ; Origène veut que l'on prie au moins trois fois le jour : le matin, à midi, le soir et encore pendant la nuit. On se tournait à l'orient pour prier, et la posture ordinaire était de lever la tête et les mains au ciel (1). Le corps des prières se composait principalement des psaumes, auxquels on ajoutait la lecture de quelques autres parties de l'Écriture sainte, d'où sont venus les petits chapitres ou capitules des heures canoniales. On recommandait de réciter le symbole tous les matins et dans les occasions de péril ; enfin, on commençait toutes les actions par des prières et par le signe de la croix.

On s'assemblait surtout le dimanche pour les différentes prières du jour et de la nuit, et principalement pour la célébration du saint sacrifice ; c'était le jour que les chrétiens avaient substitué au sabbat des juifs, en mémoire de la création du monde et de la résurrection de Jésus-Christ. On s'assemblait aussi, pour les saints mystères, les jours de station ou de demi-jeûne, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi, comme on le voit par le témoignage de Tertullien, qui blâme ceux qui s'abstiennent ces jours-là d'assister au saint sacrifice par une crainte frivole de rompre le jeûne en recevant l'Eucharistie. Saint Épiphane ajoute même que l'usage de ces assemblées du mercredi et du vendredi, aussi bien que du dimanche, provenait des apôtres ; mais on voit dans saint Justin qu'au deuxième siècle les assemblées pour le saint sacrifice n'avaient lieu que le dimanche, et saint Augustin témoigne que de son temps cette coutume existait encore

(1) Clem. Alex. *Strom.* lib. 7. — Tert. *Adv. Psych.* cap. 10 et *ad Ux.* lib. II, cap. 4. — Cypr. *de Orat.* — Orig. *de Orat.*

ans quelques églises, et que dans d'autres on ne célébraient le saint sacrifice que le dimanche et le samedi, ce qu'il met au nombre des pratiques pour lesquelles on doit se conformer à l'usage de chaque église (1). On peut croire que cette coutume de célébrer le samedi fut introduite par les chrétiens juifs d'origine. On voit dans les écrits d'Origène qu'en Égypte on prêchait et on célébrait la messe le vendredi et le dimanche (2). Les assemblées se tenaient dans des maisons particulières, consacrées sans doute par la bénédiction de l'évêque, mais qui probablement n'avaient rien à l'extérieur qui servît à les distinguer; car on voit dans le dialogue de Minutius Félix que les païens reprochaient aux chrétiens de n'avoir ni temples ni autels. Ces lieux destinés aux cérémonies religieuses ne servaient à aucun usage profane, et on se fit un devoir, par la suite, de les embellir et de les agrandir pour en faire des églises. Saint Chrysostôme nous apprend qu'une église d'Antioche, que l'on nommait l'Ancienne, avait été fondée par les apôtres eux-mêmes, et qu'après avoir été plusieurs fois abattue, elle avait toujours été rebâtie. Souvent la persécution obligeait de se cacher dans des cryptes ou souterrains hors des villes, comme dans les catacombes que l'on voit encore à Rome. Mais quand on avait plus de liberté, on s'assemblait dans des lieux publics connus de tout le monde pour être les églises des chrétiens. On croit, avec assez de vraisemblance, que cet usage de bâtir des églises commença sous le règne d'Alexandre Sévère, un peu avant le milieu du troisième siècle. Il en est fait souvent mention depuis cette époque, et il en existait un grand nombre au temps de Dioclétien, qui ordonna de les détruire. On s'assemblait de grand matin et quelquefois

(1) Tert. *de Orat.* cap. 14. — Epiph. *in Ancor.* — Just. *Apol.* 1. *Aug. Epist.* 118 *ad Januar.*

(2) Orig. *Homil.* 7 et 11 *in Exod.*; *Hom.* 5 *in Is.*

avant le lever du soleil, pendant les persécutions, comme on le voit dans la lettre de Pline à Trajan. Il n'y avait qu'une seule messe, qui était célébrée par l'évêque et à laquelle assistaient tous les fidèles de la ville et de la campagne; les prêtres ne la célébraient que lorsqu'il était absent ou malade; mais ils y assistaient et l'offraient tous avec lui. Ils allaient aussi quelquefois, assistés d'un diacre, offrir le saint sacrifice dans les prisons des martyrs (1), ce qui montre qu'il y avait des occasions où l'on célébrait avec moins de solennité, et l'on voit peu de temps après plusieurs exemples de messes particulières.

L'ordre de la liturgie ou des cérémonies de la messe comprenait deux parties distinctes : l'une qui était en quelque sorte préliminaire et à laquelle pouvaient assister les catéchumènes, et l'autre qui constituait spécialement l'action du saint sacrifice et à laquelle on n'admettait que les fidèles. Celle-ci est restée, dès l'origine, peu près invariable, sauf quelques prières ou quelques cérémonies peu importantes; mais il y a eu moins d'uniformité dans la première; on y a quelquefois ajouté ou retranché, selon les temps et selon les lieux. Elle commençait en général, dès les premiers temps, par quelques prières tirées de l'Écriture sainte, telles que la recitation des psaumes; on faisait ensuite une lecture de l'Ancien-Testament ou des Épîtres des apôtres, puis une lecture de l'Évangile; après quoi, l'évêque ou le prêtre qui présidait en son absence, expliquait ce qu'on venait de lire et faisait les exhortations convenables aux besoins des fidèles. Ces lectures étaient entremêlées de psaumes ou d'hymnes chantés par quelques assistants; on y ajoutait le chant d'*alleluia*, qui dès lors précédait la lecture de l'Évangile. On lisait aussi quelquefois, pour l'édification des fidèles, les lettres des martyrs ou de quelques saints évêques. Après les instructions terminées, tous les

(1) Cypr. *Epist.* 5 et 63. — Just. *Apol.* 1.

assistants se levaient, se tournaient vers l'orient, les mains élevées vers le ciel, et l'on faisait des prières pour toutes sortes de personnes, chrétiens ou infidèles, et particulièrement pour les malades et les affligés; enfin, un diacre faisait sortir les catéchumènes et les pénitents, c'est-à-dire tous ceux qui ne pouvaient prendre part au saint sacrifice par la communion, et alors commençait la seconde partie de la liturgie.

Tous les fidèles venaient d'abord faire leurs offrandes, qui étaient reçues par les diacres ou quelquefois par l'évêque. Ces offrandes ne comprenaient que les choses qui pouvaient servir au saint sacrifice, c'est-à-dire le pain et le vin, ou bien du blé, de la farine et des raisins, de l'huile pour le luminaire et de l'encens ou des parfums; les autres choses, comme l'argent, les vêtements et les aumônes de toutes sortes, étaient présentées après la messe ou portées directement à la maison de l'évêque ou des prêtres. Ces aumônes étaient entièrement libres; les uns donnaient tous les dimanches, d'autres tous les mois, chacun selon sa volonté et ses facultés (1); mais pour le sacrifice, c'était la règle que chacun vint donner son offrande, grande ou petite. Dans plusieurs endroits, surtout en Orient, cette cérémonie était précédée du baiser de paix que les hommes se donnaient entre eux et les femmes entre elles, pour marque de l'union fraternelle et de la charité qui régnait dans tous les cœurs; mais à Rome et en Afrique ce baiser de paix ne se donnait qu'après la consécration des mystères, avant la communion (2). Quand on avait recueilli toutes les offrandes, l'évêque les bénissait par des prières, puis on en prenait une partie que l'on plaçait sur l'autel, c'est-à-dire le pain et le vin mêlé d'eau qui devaient être consacrés, et après que l'évêque ou le prêtre les avait offerts à Dieu, au nom

(1) *Just. Apol.* 1. — *Tert. Apol.* cap. 39. — *Can. apost.* 9 et 10.

(2) *Const. apost.* lib. II, cap. 77, lib. VIII, cap. 2. — *Cyril. Catech.* 3. — *Aug. Serm.* 227.

de tous, par des prières particulières, il commençait l'action du sacrifice en exhortant le peuple à élever son cœur à Dieu et à lui rendre grâces, et le peuple répondait par les mêmes paroles qu'on dit encore au commencement de la préface (1); on la nommait ainsi dès les premiers temps, parce qu'elle est comme un prélude et une introduction aux prières du canon; elle était suivie du *sanctus*, que le peuple chantait avec le célébrant; après quoi, celui-ci, avec tous les prêtres, récitait secrètement les prières du canon, ainsi nommé parce qu'il est la règle ou la formule de la consécration des saints mystères. Lorsqu'il était fini, tout le peuple répondait *amen*, pour témoigner, par cette acclamation, qu'il s'unissait aux bénédictions du pasteur; puis il chantait ou récitait à haute voix, avec le célébrant, l'oraison Dominicale, qui était immédiatement suivie de la communion (2). Tel était, dès l'origine, l'ordre de la liturgie, semblable pour le fond, à ce qu'elle est aujourd'hui.

L'évêque ou le célébrant, après avoir pris lui-même la communion, la donnait ensuite aux prêtres et aux diacres et la faisait donner par ceux-ci à tous les fidèles; car c'était une règle établie que tous ceux qui assistaient au saint sacrifice devaient communier. On en voit la preuve dans ce que nous avons rapporté précédemment de Tertullien au sujet des fidèles qui, les jours de station, s'abstenaient d'assister au sacrifice pour ne pas rompre le jeûne par la réception de l'Eucharistie. Saint Justin suppose lui-même cet usage, et les canons apostoliques, aussi bien que le concile d'Antioche, prescrivent d'excommunier ceux qui ne s'y conformeraient pas (3);

(1) Cypr. *de Orat.* — Cyril. Hier. *Catech.* 3. — Aug. *de Verâ relig.* cap. 4.

(2) Just. *Apol.* 1. — Cypr. *de Orat.* — Cyrill. *Catech.* 3. — Greg. Nyss. *Orat. ad Catech.*

(3) Tert. *de Orat.* cap. 14. — Just. *Apol.* 1. — Can. apost. 10. Conc. Antioch. *Can.* 2.

quant aux fidèles qui n'avaient pu assister aux saints mystères, on leur envoyait l'Eucharistie par des diacres ou quelquefois par des acolytes; on en réservait aussi une partie pour le viatique des mourants, et l'on permettait aux fidèles d'emporter et de garder l'Eucharistie dans leur maison, soit pour communier tous les jours, comme c'était l'usage en plusieurs endroits, soit pour n'être pas privés du viatique avant le martyre, parce qu'il était quelquefois difficile, pendant la persécution, de s'assembler pour la célébration des saints mystères. Ce que l'on emportait ainsi ou ce qui était réservé pour les malades, n'était que la seule espèce du pain (1), quoique dans l'assemblée ce fût l'usage ordinaire de donner la communion sous les deux espèces, excepté aux petits enfants, à qui on ne donnait que l'espèce du vin, comme on le voit clairement par l'exemple que cite saint Cyprien d'une enfant qui, après avoir goûté d'une offrande dans un temple païen, repoussa le calice offert par le diacre et vomit le vin consacré, de sorte que l'Eucharistie, ajoute-t-il, ne put demeurer dans une bouche souillée, preuve manifeste qu'on ne lui avait pas donné auparavant le pain consacré, comme aux autres fidèles, car autrement cette reflexion ne serait pas fondée (2). Tertullien dit positivement qu'on prenait la communion avant toute nourriture, et saint Augustin atteste que cet usage était établi dans toute l'Eglise. Il y avait seulement exception pour le jeudi saint; car en quelques endroits, ce jour-là, on célébrait deux messes, une le matin et une autre le soir, après souper, où l'on communiait sans être à jeun, en mémoire de la dernière Cène (3). La célébration du saint sacrifice était suivie, dans les premiers

(1) Tert. *ad Uxor.* lib. II, cap. 5. — Cyril. Hier. *Catech.* 3. — Basil. *Epist.* 199 *ad Cæsar.*

(2) Cypr. *de Laps.*

(3) Tert. *ad Uxor.* lib. II. — Aug. *Epist.* 118 *ad Januar.* — Basil. *Homil.* 2 *de Jejun.* — Conc. Carth. III. *Can.* 29.

temps, d'un repas qui se faisait avec le reste des offrandes et avec les viandes ordinaires qu'apportaient les fidèles. Ce repas commun était nommé *agape*, c'est-à-dire repas de charité, parce qu'il était une marque d'union fraternelle et qu'il était surtout destiné au soulagement des pauvres (1). Mais plus tard il s'y glissa des abus qui en accélérèrent insensiblement la suppression. Le concile de Laodicée, vers le milieu du quatrième siècle, défendit de faire les *agapes* dans l'église, et un peu plus tard, le troisième concile de Carthage défendit aux clercs d'y assister. On peut regarder l'usage de pain béni comme un souvenir des offrandes et des *agapes*.

L'Épiscopat fit de la marque cardinale et en quelque sorte le gage de la parole selon des fidèles entre eux comme les disciples d'aujourd'hui, et avoir Jésus-Christ comme leur chef, et l'Église pour cette raison qu'elle fut toujours réunie. On les excluait comme indignes tous ceux qui s'écartaient de ces principes de quelque façon grave, je n'ai eu qu'ils eussent fait pénitence, et s'ils ne s'amendaient aucun repentir, on les excluait de l'Église ou de la société chrétienne. Ils pouvaient cependant y rentrer en demandant à faire pénitence; mais si après l'avoir faite et avoir été reçu dans la communion, ils retombaient encore dans le crime, ils étaient exclus de nouveau sans espoir de retour. On leur accordait seulement la communion à l'article du décès. Cette exclusion des saints mystères et de la société des fidèles constituait l'excommunication, qui était de différentes sortes, selon que ses effets étaient plus ou moins étendus. L'excommunication complète et proprement dite avait pour effet de retrancher les coupables de la société des chrétiens, en sorte qu'ils cessaient par là d'être membres de l'Église. On la nommait aussi par cette raison *anathème*. Elle était prononcée contre les hérés-

(1) Tert. de *Jejun.* cap. 17; *Apost.* cap. 39. — Const. apost. lib. II, cap. 28.

tiques et les schismatiques, contre ceux qui se rendaient coupables d'idolâtrie ou d'autres crimes énormes. Saint Paul en avait donné l'exemple en excommuniant l'incestueux de Corinthe. On évitait les excommuniés avec plus de soin que les païens mêmes; on ne mangeait point avec eux, on ne leur parlait point, et il était surtout défendu de prier avec eux sous peine d'être privé de la communion. Il n'y avait guère que l'évêque et les prêtres qui pussent converser avec eux, pour les exhorter à se convertir tant qu'ils y voyaient quelque espoir (1). Quand ces pécheurs témoignaient du repentir et qu'on les admettait à la pénitence, ils n'étaient pas pour cela rétablis dans la communion des fidèles; il fallait auparavant qu'ils eussent subi les épreuves que l'évêque jugeait nécessaires. Ils demeuraient donc encore plus ou moins longtemps exclus de l'Eglise et de toutes les assemblées ecclésiastiques; ensuite il leur était permis d'entrer dans le vestibule intérieur de l'Eglise pour entendre la lecture des saintes Ecritures et le sermon de l'évêque; mais ils étaient obligés de sortir avant le commencement des prières. Plus tard, ils avaient une place dans la nef de l'Eglise et assistaient à quelques prières; mais on les faisait sortir avant le commencement du sacrifice. Enfin, après quelque temps il leur était permis d'assister au saint sacrifice avec les fidèles, mais ils ne pouvaient encore y participer ni en présentant leur offrande ni en recevant l'Eucharistie. Tels étaient les différents degrés ou les divers effets de l'excommunication. De là est venue la distinction encore établie aujourd'hui entre l'excommunication majeure qui retranche de l'Eglise ceux qui en sont frappés, et l'excommunication mineure qui prive seulement de la participation aux sacrements et du droit

(1) Grig. *Contr. Cels.* lib. III et VII; *Tract.* 33 *in Matth.* et *Hom.* 9 *in Jerem.* — Cypr. *Epist.* 9 et 11. — Can. apost. 11 et 64. — Conc. Antioch. *Can.* 2.

d'être nommé aux bénéfices. Les degrés intermédiaires ont été abolis avec la pénitence canonique.

On voit que l'excommunication complète ou majeure était levée successivement par degrés jusqu'à la simple exclusion de l'Eucharistie. Ce dernier degré n'existait probablement pas dans l'origine, puisqu'il paraît, par les témoignages cités précédemment, que tous ceux qui assistaient au saint sacrifice devaient communier. Il fut sans doute introduit plus tard par les règles canoniques de la pénitence, et en même temps l'usage s'introduisit aussi de désigner spécialement cette exclusion de l'Eucharistie par le mot d'excommunication, et d'employer celui d'anathème pour l'excommunication majeure. Ainsi, les canons portant qu'on serait excommunié ou privé de la communion, devaient s'entendre ordinairement de la privation de l'Eucharistie, à moins qu'il ne s'agit de crimes qui emportaient de droit. C'est-à-dire d'après les règles générales, une excommunication complète, ou bien qu'il ne fût dit expressément qu'on serait privé de la communion de l'Eglise, et non simplement de la communion. Du reste, comme l'anathème se levait par degrés jusqu'à la moindre excommunication, celle-ci, dans la suite, s'aggravait aussi par degrés jusqu'à l'excommunication complète, et de là vint l'usage des mots aggraver et réaggraver pour désigner cette augmentation successive. Il y avait une autre privation ou restriction de la communion, et, si l'on peut ainsi dire, une autre espèce d'excommunication, qui s'appliquait spécialement aux évêques, c'était la privation, non de l'Eucharistie ou des autres biens communs et purement spirituels de l'Eglise, mais seulement de certaines marques particulières de la communion extérieure, c'est-à-dire l'interruption des relations ordinaires qui servaient à manifester l'union des évêques entre eux. Ainsi, dans certains cas, on rompait tout commerce avec un évêque dont on voulait blâmer la conduite ou les opinions ; on cessait de lui écrire,

de recevoir ses lettres ou ses envoyés, et d'entretenir avec lui les communications d'usage. On en voit un exemple remarquable dans saint Melèce d'Antioche, privé de toute communication avec les Occidentaux qui ne le reconnaissaient point comme évêque légitime (1). On sait qu'un peu plus tard ils cessèrent de même toute relation avec les évêques d'Orient, qui approuvaient la condamnation de saint Chrysostôme (2). C'est à cela que se réduisit probablement la mesure prise par le pape saint Etienne envers les évêques d'Afrique et d'Orient, à l'occasion du baptême des hérétiques; car il paraît certain qu'il refusa de recevoir leurs lettres et leurs députés, et qu'il crut devoir s'abstenir de toute relation avec eux; ce sont les termes exprès de Firmilien et de saint Cyprien, dont le témoignage semble confirmé par saint Denis d'Alexandrie (3); et cependant saint Augustin et saint Jérôme disent formellement que l'unité ne fut point rompue, et que saint Cyprien demeura dans la communion de ceux qui ne pensaient pas comme lui (4). C'est aussi dans ce sens qu'on voit dans la suite quelques conciles punir des évêques en ordonnant qu'ils seront réduits à la communion de leur église. Il faut remarquer encore que dans les premiers siècles il n'y avait point d'excommunications encourues par le seul fait; on n'était exclu de l'Eglise que par un jugement de l'évêque ou d'un concile, en sorte qu'il n'y avait jamais de doute sur ceux que l'on devait éviter; mais dans la suite, quand on établit des excommunications de plein droit, c'est-à-dire pour lesquelles la loi dispense ou tient lieu de sen-

(1) Basil. *Epist.* 321 et 323.

(2) Innoc. I. *Epist.* 17 et 19. — Theodor. *Hist. eccl.* lib. V, cap. 34.

(3) Cypr. *Epist.* 74 et 75. — Dion. Alex. *Ap. Euseb.* lib. VII, cap. 5.

(4) Aug. *de Bapt. contr. Donat.* lib. II, cap. 2; lib. V, cap. 25. — Hier. *Dial. contr. Lucif.*

tence, comme on avait maintenu la défense de communiquer avec les excommuniés, il en résulta des doutes et des inquiétudes perpétuelles pour les fidèles, et enfin, pour y mettre un terme, on sentit la nécessité de se rapprocher, à quelques égards, de l'ancienne règle, et de n'obliger plus à éviter que les excommuniés nommément dénoncés.

L'usage de l'excommunication et de la pénitence publique remontent au temps des apôtres, comme on le voit par l'exemple de l'incestueux de Corinthe, et par celui du voleur que saint Jean rasena dans l'église, et avec lequel il pratiqua longtemps les exercices du jeûne et de la prière (1). Le livre du Pasteur, écrit à la fin du premier siècle, fait voir aussi que cette pénitence était longue et pénible; car Hermas ayant demandé grâce pour les pécheurs qui faisaient pénitence, l'ange lui répond : Penses-tu donc que les péchés soient effacés si promptement? Non certes, il n'en est pas ainsi; mais il faut que le pénitent s'afflige et supporte les diverses peines qui lui sont ordonnées (2). Toutefois, dans l'origine, la durée de cette pénitence était laissée entièrement à la discrétion de l'évêque, qui la prolongait plus ou moins, selon la nature et les circonstances du crime, et selon la ferveur du pénitent. Il en était de même pour la détermination des autres satisfactions que le pénitent devait accomplir. Mais après la naissance de l'hérésie des montanistes, qui refusaient absolument la pénitence et le pardon pour certains crimes, c'est-à-dire pour l'idolâtrie, l'homocide et l'adultère, et prétendaient que l'Eglise n'avait pas le pouvoir de les remettre, on crut devoir régler la discipline à cet égard, en déterminant par des lois la nature et la durée de la pénitence, afin de condamner le rigorisme excessif de ces hérétiques, et d'ôter en même temps, par un redoublement de sévérité, tout prétexte

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* lib. III, cap. 23.

(2) Lib. III. *Similit.* 7.

à leurs déclamations contre l'indulgence de l'Eglise. La nécessité de cette discipline se fit sentir davantage après le schisme des novatiens, qui adoptèrent sur la pénitence la doctrine des montanistes. Saint Cyprien fit alors, dans un nombreux concile d'Afrique, divers réglemens pour la pénitence des apostats, et les envoya au pape Corneille, qui les approuva dans un concile de plus de soixante évêques. Ils furent adoptés aussi par la plupart des évêques dans les autres provinces (1). On dit que ce fut à l'occasion du schisme des novatiens que les évêques établirent un prêtre pénitencier pour recevoir les confessions et régler la pénitence publique (2). Mais cette institution n'eut guère lieu qu'en Orient et ne dura pas longtemps.

Ce n'est qu'après le milieu du troisième siècle qu'on voit les pénitens distribués en plusieurs ordres, selon les épreuves qu'il leur restait à subir; mais il est probable que cette distinction existait déjà auparavant, et qu'on se relâchait successivement des rigueurs de la pénitence à mesure qu'elle approchait de sa fin, ou suivant les dispositions et la ferveur des pénitents. Si après l'hérésie des montanistes et des novatiens, ces différents ordres sont marqués plus à dis-cré-tion, c'est que les lois canoniques déterminent expressément la durée des épreuves pour chacun d'eux. On les trouve mentionnés pour la première fois vers l'an 260 dans une épître canonique de saint Grégoire le Thaumaturge, et un peu plus tard le concile de Nicée et celui d'Ancyre, dans leurs réglemens pour la pénitence de certains crimes, expriment formellement cette distinction. Le premier ordre était celui des *pleurants*, à qui l'entrée de l'église était interdite; ils devaient se tenir à la porte, couverts de cendre et de cilice, et implorant les prières de ceux qui

(1) Cypr. *Epist.* 45, 55 et 67.

(2) Socr. *Hist.* lib. V, cap. 19.

entraient (1). C'était l'excommunication complète qui n'avait lieu que pour les plus grands crimes. Le second ordre était celui des *auditeurs*, à qui l'on permettait seulement d'assister aux instructions (2). Le troisième était celui des *prosternés*, que l'on faisait sortir avant l'offrande, après leur avoir imposé les mains et fait sur eux quelques prières, pendant lesquelles ils se tenaient à genoux (3). Enfin le quatrième ordre était celui des *consistants*, qui pouvaient assister au sacrifice et prier debout avec les fidèles, mais sans pouvoir offrir ni communier (4). On ne les comptait plus au nombre des pénitents proprement dits, ou du moins les lois canoniques ne leur donnaient plus ce nom, parce que pour eux les épreuves laborieuses étaient finies. Cet ordre ne comprenait pas seulement ceux qui avaient passé par les degrés précédents, mais encore ceux qui avaient commis des fautes pour lesquelles les canons prononçaient seulement la privation de la communion, et en général tous ceux qui étaient coupables de péchés mortels, et par cela même indignes de l'Eucharistie. Il comprenait spécialement, comme exclus de la communion par les lois canoniques, ceux qui, après avoir achevé leur pénitence, violaient les règles de discipline qui leur prescrivaient l'abstinence du mariage et de la profession militaire (5). On se bornait même à placer dans cette catégorie ceux qui étaient reconnus coupables, soit par leur aveu, soit autrement, de certains crimes énormes, dont la publication aurait causé trop de scandale, ou les aurait exposés à perdre la vie, comme, par exemple, les femmes mariées qui étaient

(1) Tert. *de Pudicit.* cap. IV. — Basil. *Epist. ad Amphil.* — Chrysost. *Hom. 17 in Matth.*

(2) Basil. *ibid.* — Greg. Nyss. *Epist. Can.* — Conc. Nic. *Can. 11.*

(3) Basil. *ibid.* — Conc. Laodic. *Can. 19.* — Conc. Carth. IV. *Can. 80.*

(4) Conc. Nic. *Can. 11 et 12.* — Conc. Ancyran. *Can. 6.*

(5) Siric. *Epist. ad Himer.*

coupables d'adultère (1). Du reste, plusieurs faisaient la pénitence publique, après la confession secrète, sans qu'on sût en particulier pour quels péchés (2); et il était si ordinaire de voir des chrétiens jeûner, ou pratiquer d'autres austérités par simple dévotion, qu'il n'y avait guère sujet de s'informer du motif qui faisait agir ainsi les pénitents dont le crime était ignoré.

C'était l'évêque qui prononçait l'excommunication contre les pécheurs, et qui imposait la pénitence à ceux qui la demandaient (3); c'était lui qui en déterminait les épreuves et la durée et qui jugeait, d'après la nature du crime, si elle devait être secrète ou publique. Le coupable devait d'abord, pour y être admis, faire l'aveu ou la confession de sa faute; et, selon toute apparence, cette confession se faisait quelquefois publiquement (4); mais dans ce cas elle n'avait pour objet que les fautes publiques, et n'était qu'une cérémonie pénale ou satisfactoire que le pénitent renouvelait en quelque sorte chaque fois qu'il venait à la porte de l'église implorer l'indulgence de l'évêque et les prières des fidèles. Elle était donc complètement distincte de la confession sacramentelle, car celle-ci était toujours secrète; elle devait embrasser tous les péchés, et l'on voit, par le témoignage positif d'Origène, qu'elle précédait la confession publique, et qu'elle servait à faire juger, d'après les circonstances, si cette dernière pouvait être utile ou opportune (5). Le pape saint Léon blâme fortement quelques évêques qui voulaient obliger les pénitents à confesser publiquement leurs fautes, parce que, dit-il, si cette humilité est louable, il y a certains crimes que les pécheurs peuvent ne

(1) Basil. *Epist. ad Amphil.*

(2) Leon. *Epist. 136 ad Episc. Campan.*

(3) Concil. Carth. III. *Can. 31.* — Concil. Eliber. *Can. 32.*

(4) Euseb. *Hist. lib. VI, cap. 34.*

(5) Orig. *Hom. 2 in Levit.; Hom. 2 in Psalm. 38.* — Chrysost. *Hom. 20 in cap. 5 Genes.*

pas oser publier ; en sorte qu'ils seraient détournés de la pénitence , ou par la honte ou par la crainte d'être poursuivis par leurs ennemis en vertu des lois ; et il ajoute qu'il suffit que les péchés soient confessés d'abord à Dieu et ensuite au prêtre par une confession secrète (1).

Ceux qui demandaient la pénitence venaient se présenter à la porte de l'église en habits sales et déchirés, pour marque de deuil et d'affliction ; et l'évêque, les ayant fait entrer, leur mettait des cendres sur la tête, faisait sur eux des prières, et leur adressait ensuite quelques exhortations, après quoi il les mettait hors de l'église dont les portes étaient aussitôt fermées devant eux. Cette cérémonie se faisait ordinairement le premier jour du carême, en présence du clergé et des fidèles. Les pénitents, dès ce moment, devaient s'abstenir de tous divertissements, jeûner, veiller, prier et faire des aumônes et d'autres bonnes œuvres. Ils demeuraient renfermés autant que possible, et ne devaient sortir que les jours de fête et de stations pour se présenter à la porte de l'église. L'évêque les visitait souvent ou leur envoyait des prêtres pour les examiner et régler, suivant leurs forces et leurs dispositions, les divers exercices de pénitence (2). Il pouvait abréger le temps de leurs épreuves, les faire passer, quand il le jugeait convenable, d'un degré ou d'un ordre à l'autre, et même les dispenser d'un degré, selon les circonstances (3). Ainsi on usait d'indulgence envers les pécheurs quand ils avaient obtenu la recommandation des martyrs, quand ils témoignaient la ferveur de leur pénitence par des œuvres extraordinaires, quand on était menacé de la persécution, quand on avait à craindre de les désespérer, enfin toutes les fois qu'il

(1) Leon. *Epist.* 136.

(2) Tert. *de Pœnit.* cap. 11 ; *de Pudicit.* cap. 13. — Ambr. *de Pœnit.* lib. 1, cap. 16. — Hier. *Epist.* 30. — *Const. Apost.* lib. II, cap. 61.

(3) Concil. Nic. *Can.* 12. — Conc. Ancyr. *Can.* 6.

pouvait en résulter un avantage considérable, soit pour l'Eglise, soit pour le pénitent lui-même (1). Le temps marqué pour chaque degré de la pénitence était fort long; elle devait se prolonger quelquefois quinze ou vingt ans, comme par exemple pour l'homicide ou l'adultère, à moins que l'évêque ne crût devoir user d'indulgence; mais les canons pénitentiels ne fixent pas tous la même durée, et l'on y voit sur ce point, comme sur plusieurs autres, une grande diversité selon le temps et selon les lieux.

La réconciliation des pénitents se faisait ordinairement à la fin du carême, le jeudi saint, par des prières et par l'imposition des mains; elle ne pouvait être accordée que par l'évêque, ou par des prêtres, ou des diacres, qui avaient reçu de lui une autorisation spéciale. Elle était bien distincte de l'absolution sacramentelle, qui pouvait être accordée avant la fin de la pénitence publique; car on voit, par les décisions de plusieurs conciles, que les pénitents qui avaient reçu en danger de mort le viatique ou l'Eucharistie, et par conséquent l'absolution, n'en demeuraient pas moins obligés d'accomplir la pénitence, et de recevoir la réconciliation par l'imposition des mains, s'ils recouvraient la santé (2). Ceux qui avaient été mis au rang des pénitents, quoiqu'ils eussent été réconciliés, n'étaient plus capables de recevoir les ordres ni d'être élevés à aucune fonction ecclésiastique (3); il leur était défendu en outre de porter les armes, de se marier, et même d'user du mariage s'ils étaient déjà mariés (4). Les prêtres ou les clercs, qui tombaient dans un péché soumis à la pénitence pu-

(1) Cypr. *Epist.* 20, 52 et 54. — Greg. Nyss. *Epist. Can. ad Melit. Episc.* — August. *Contr. Epist. Parm.* lib. III, cap. 2.

(2) Conc. Nic. *Can.* 13. — Conc. Carth. IV. *Can.* 78. — Conc. Arelat. II. *Can.* 28.

(3) Conc. Nic. *Can.* 9 et 10. — Conc. Carth. IV. *Can.* 68.

(4) Siric. *Epist. ad Himer.*

blique, étaient déposés et réduits à l'état de laïques, mais on ne leur imposait point les épreuves ordinaires de la pénitence pour ne pas les punir deux fois; on les excluait seulement de la communion plus ou moins longtemps, suivant la gravité de leur crime. Cette discipline était générale après le troisième siècle, au moins pour les clercs dans les ordres majeurs (1); mais il semble qu'auparavant cette règle n'était pas suivie partout, car le concile de Néocésarée, en prononçant la déposition du prêtre qui se marierait, ordonne de chasser de l'église et de réduire à la pénitence celui qui se rendrait coupable d'adultère. Le concile d'Elvire ordonne, à l'égard des diacones coupables, de les admettre après cinq ans de pénitence à la communion parmi les laïques. On trouve dans les lettres de saint Cyprien plusieurs passages qui supposent une discipline analogue, même pour les évêques (2). Si le pénitent, pendant le cours des épreuves, tombait dans un nouveau péché, il fallait les recommencer; et si après avoir été réconcilié il se rendait coupable d'un crime soumis à la pénitence publique, il ne pouvait plus espérer d'être rétabli dans la communion de l'Eglise, car la pénitence publique ou solennelle ne s'accordait ordinairement qu'une fois; on ne lui donnait l'absolution et la communion qu'à l'article de la mort (3). Cette règle comportait néanmoins quelques exceptions, quand l'utilité de l'Eglise pouvait l'exiger (4).

Il n'y avait, dans les premiers siècles, que trois sortes de crimes soumis à la pénitence publique, savoir : l'ido-

(1) Siric. *Epist. ad Himer.* — Leon. *Epist. 92 ad Rustic.* — *Can. Apost. 25 et 26.* — Conc. Carth. V. *Can. 2.*

(2) Conc. Neocæs. *Can. 1.* — Conc. Eliber. *Can. 76.* — Cypr. *Epist. 54 et 67.*

(3) Tert. *de Pœnit. cap. 7 et 9.* — Clem. Alex. *Strom. lib. II.* — Ambr. *de Pœnit. lib. II, cap. 10.* — Aug. *Epist. 54 ad Maced.*

(4) Tert. *Præscr. cap. 30.* — Orig. *Hom. 15 in cap. 25 Levit.*

l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère, ou la fornication. On avait jugé convenable de les punir plus sévèrement, et de chasser de l'église ceux qui en étaient coupables, parce que c'étaient les trois crimes spécialement défendus aux chrétiens par les apôtres dans le concile de Jérusalem, dont la décision prescrivait, comme on le sait, de s'abstenir de l'idolâtrie, de la fornication et du sang, ce qui emporte surtout la défense de verser le sang humain (1); on les nommait proprement les trois péchés mortels ou capitaux, parce qu'ils étaient punis de mort par la loi moïsaïque, et cette dénomination fut étendue par analogie à tous les péchés contre le Décalogue et à toutes les fautes considérables, d'après les paroles de saint Paul déclarant que ceux qui les commettent sont dignes de mort (2). Du reste, toutes les fautes mortelles étaient punies ordinairement par la privation de l'Eucharistie pendant un temps plus ou moins long, suivant leur gravité, et plus tard elles furent soumises presque toutes par les canons à quelques-unes des épreuves de la pénitence publique; mais il y eut à cet égard une trop grande diversité dans la discipline pour qu'on puisse en retracer les règles d'une manière générale. On nommait vénielles les fautes légères, parce qu'on en obtenait le pardon par la prière ou les bonnes œuvres, sans être soumis à aucune peine, pas même à la privation de l'Eucharistie. Quelques auteurs ont cru que l'on imposait quelquefois la pénitence publique pour des fautes légères ou même pour des actes entièrement exempts de faute, parce qu'on voit certains canons prescrire une longue pénitence pour l'homicide involontaire, et ils blâment cette discipline, comme opposée à l'esprit de l'Eglise (3). Mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour

(1) Tertul. *de Pudic.* cap. 5 et 12. — Pacian. *de Pœnit.*

(2) Tert. *de Pudic.* cap. 3. — August. *de Fid. et Oper.* cap. 19. — Conc. Arelat. *Hom.* 8.

(3) Marchetti, *Crit. de l'Hist. eccl.* de Fleury, art. 1^{er}, § 6.

comprendre qu'il ne s'agit pas d'un homicide arrivé par pur accident, mais de celui qui aurait été la suite involontaire ou imprévue de blessures coupables. On le voit clairement par le cinquième canon du concile d'Elvire au sujet d'une femme qui aurait battu de verges son esclave à tel point, que celle-ci vienne à mourir de ses blessures; car ce canon lui impose une pénitence de sept ans si elle a eu l'intention de la tuer, et une de cinq ans si la mort est arrivée par hasard, c'est à-dire contre sa volonté. Qui osera nier la sagesse ou plutôt la nécessité d'une telle discipline pour garantir les esclaves contre la brutalité de leurs maîtres ?

Quant à la question de savoir si les péchés mortels étaient soumis à la pénitence publique, lorsqu'ils étaient secrets, c'est un point qui a donné lieu à de longues controverses, dans lesquelles on invoque de part et d'autre des témoignages qui semblent également décisifs. Mais ce qu'on a vu précédemment doit suffire pour lever ces contradictions. Il est certain d'abord que nul n'était soumis à la pénitence publique, s'il n'avait fait l'aveu de son crime, ou s'il n'en avait été convaincu; on en voit une foule de preuves dans les écrits des Pères ou dans les autres monuments ecclésiastiques (1). Il est également certain que l'Eglise n'a jamais obligé les pécheurs à faire une confession publique de leurs fautes secrètes; on a vu que saint Léon blâmait les évêques qui s'écartaient de cette règle, constatée d'ailleurs par le témoignage de l'historien Sozomène, par celui d'Origène, par celui de saint Chrysostome et par l'exemple de saint Ambroise, dont l'auteur de sa vie nous fait connaître l'exactitude scrupuleuse à ne jamais s'en écarter (2). Or, on doit comprendre que la confession secrète

(1) Innoc. I. *Epist. ad Exup.* — Aug. *Hom. ult. ex 50 et Contr. Epist. Parmen.* lib. III, cap. 11. — Orig. *Tract. 35 in Matth.* et *Hom. 21 in Jos.* — Basil. *Epist. 246.* — Conc. Neocæs. *Can. 9.*

(2) Sozom. *Hist. lib. VII, cap. 16.* — Orig. *Hom. 2 in Psal. 38.*

ne constituait pas cet aveu qui était nécessaire, quand n'y avait pas d'autres preuves de conviction; car le vœu inviolable du secret qu'elle impose ne permettait pas de prononcer, en vertu de cette accusation, un jugement public contre le pécheur pour l'exclure de l'Eglise ou des assemblées des fidèles; ce qui était le premier acte ou la première condition de la pénitence publique proprement dite. L'évêque ou le prêtre pouvait seulement lui prescrire des œuvres satisfactoires, et les exécuter, s'il le jugeait convenable, d'après les règles canoniques, ou bien encore lui conseiller, selon les circonstances, de faire l'aveu public de sa faute, ou de demander simplement la pénitence: c'est dans ce sens qu'on doit entendre les passages des Pères, où il est question de la pénitence pour les fautes secrètes; mais si le pécheur refusait de suivre les conseils ou les prescriptions du confesseur, il est évident qu'on ne pouvait recourir contre lui aucune des mesures publiques ordonnées contre les pénitents.

On peut conclure aisément de tout ce que nous venons de dire sur la pénitence, que malgré les vertus éclatantes des chrétiens pendant les premiers siècles, il y eut toujours néanmoins dans l'Eglise un certain nombre de pécheurs scandaleux. On en voit d'ailleurs la preuve dès l'origine dans les écrits mêmes des apôtres. Saint Paul, dans ses Épitres aux Corinthiens, leur reproche les divisions, les disputes qui régnaient parmi eux, les désordres qui se commettaient jusque dans les assemblées pour la célébration des saints mystères, et les impuretés dont plusieurs s'étaient rendus coupables. Ses Épitres aux Philippiens, à Timothée et à Titus, contiennent aussi des plaintes fréquentes sur la corruption et les vices de plusieurs chrétiens. Saint Jean dans l'Apocalypse fait des reproches graves, non pas aux simples fidèles, mais aux pasteurs de

Chrysost. *Hom.* 20 *in cap.* 5 *Gen.*; *Hom.* 30 *de Nat. Dei* et *ibid.* 58. — Paulin. *Vit. Ambr.*

plusieurs églises. Les désordres devinrent plus nombreux à mesure qu'on s'éloignait des premiers temps. On voit dans la lettre de saint Clément, pape, aux Corinthiens qu'ils avaient chassé par jalousie l'évêque et les prêtres que les apôtres leur avaient donnés. Les lettres de saint Ignace et les recommandations si vives qu'elles contiennent sur la nécessité de la soumission à l'évêque et aux prêtres peuvent faire croire que les exemples de schisme et d'ambition n'étaient pas rares. Saint Cyprien nous apprend que le relâchement s'était introduit dans l'Eglise d'Afrique, non-seulement parmi les fidèles, mais jusque parmi les évêques et les prêtres; que plusieurs ne cherchaient qu'à s'enrichir par toutes sortes de moyens qu'on voyait partout des divisions, des haines opiniâtres, des mariages illicites, et que des confesseurs mêmes ne rougissaient pas de s'enivrer et de se souiller par des adultères. On peut voir aussi, dans Origène, la peinture de vices ou des abus qui régnaient en Egypte et dans d'autres endroits, soit dans le clergé, soit parmi les fidèles (1). C'est par suite de ce relâchement qu'un grand nombre différaient leur baptême jusqu'à la vieillesse, et quelques-uns même jusqu'au moment de la mort, dans la pensée d'effacer leurs crimes par ce sacrement sans être soumis aux épreuves rigoureuses de la pénitence publique.

Ces scandales, du reste, ne doivent pas surprendre et il faudrait s'étonner plutôt qu'ils n'aient pas été plus nombreux. Les chrétiens vivaient au milieu d'une société où la corruption n'avait point de bornes; ils se recrutèrent parmi des hommes livrés auparavant à toutes les passions, et la plupart habitués depuis longtemps à tous les genres de désordres si communs parmi les païens; il fallait en quelque sorte un miracle de la Grâce

(1) *Cypr. de Laps.*; et *Epist.* 13 et 14. — *Orig. Hom.* 10 *in Genes.*; *Hom.* 12 *in Exod.*; *Homil.* 13 *in Ezech.*; *Tract.* 24 et 25 *in Matth.*

pour les convertir. Saint Cyprien, dans une lettre écrite après son baptême, nous apprend qu'il avait longtemps regardé lui-même ce changement comme impossible, tant il lui paraissait au-dessus de la nature, de renaître pour ainsi dire à une vie nouvelle, et de détruire des penchants et des vices enracinés par une longue habitude. Comment s'étonner qu'il y en ait eu quelques-uns dont la conversion n'ait pas été complète ou solide, et qui soient retombés quelquefois dans leurs anciens désordres ? Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les mœurs des mauvais chrétiens s'éloignaient encore infiniment de la dépravation des mœurs païennes. C'était un fait si généralement reconnu que Tertullien ne craignait pas de l'opposer aux païens comme une preuve de leur injustice et de leurs préventions aveugles contre les chrétiens dont ils condamnaient le nom, tout en avouant que ceux qui le portaient étaient devenus meilleurs. Origène proclame ce fait avec la même assurance. Qui pourra, dit-il, ne pas convenir que les moins bons de l'Église chrétienne, peu nombreux en comparaison des meilleurs, valent beaucoup mieux que ceux qui composent les assemblées populaires ? L'Église d'Athènes, par exemple, est douce, paisible, ne cherchant en tout qu'à plaire à Dieu. L'assemblée des Athéniens est turbulente, séditieuse et ne ressemble en rien à celle-là. Il en est de même pour les Églises de Corinthe, d'Alexandrie et des autres villes. Quiconque examinera le fait sans passion s'étonnera qu'on ait entrepris et qu'on soit venu à bout de former partout de telles assemblées. Quand l'on compare ensuite le sénat de l'Église avec le sénat ou les magistrats de chaque ville, on verra une grande différence de mœurs et une incontestable supériorité dans les évêques et les prêtres même les plus relâchés. Tous les apologistes ont constaté le même fait. Ajoutons enfin que s'il y avait des chrétiens imparfaits, négligents, vains, ambitieux, médisants et coupables quelquefois de

fautes plus scandaleuses, c'était le petit nombre, comme le dit Origène, et que la plupart des fidèles menaient une vie assez sainte pour qu'au temps de saint Cyprien malgré le relâchement dont il se plaignait, ce fût encore en Afrique aussi bien qu'ailleurs, un usage ordinaire de communier tous les jours (1). Plusieurs même de ceux qui avaient eu le malheur de tomber dans l'idolâtrie ou dans d'autres fautes graves, donnaient des exemples admirables de patience et de repentir dans le cours de la pénitence laborieuse qu'on leur prescrivait.

Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails qui concernent les mœurs des premiers chrétiens, ni décrire avec de longs développements toutes les vertus dont leur vie offrait le modèle. On peut voir dans les Actes des apôtres le tableau admirable que saint Luc nous a laissé de l'église naissante de Jérusalem. Les vrais Israélites, élevés dès l'enfance dans la connaissance du vrai Dieu et dans l'observation de sa loi, se trouvaient ainsi préparés à la perfection de l'Évangile, et, d'un autre côté, le souvenir tout récent des miracles de Jésus-Christ, ceux que les apôtres opéraient chaque jour sous leurs yeux, et la communication visible du Saint-Esprit, devaient produire sur eux une impression profonde et servir de moyens efficaces pour entretenir et animer leur ferveur. Aussi devinrent-ils tout d'abord l'admiration de la multitude par leur étroite union, par leur piété et surtout par cette charité parfaite qui leur fit mettre leurs biens en commun et vendre même leurs héritages, pour en distribuer le prix par les mains des apôtres. Ils voulaient ainsi pratiquer à la lettre le conseil évangélique de la pauvreté volontaire. Ils savaient, d'ailleurs, que Jésus-Christ avait prédit la ruine prochaine de Jérusalem, et ils ne voulaient rien avoir qui pût les attacher à cette malheureuse ville, ni à cette terre qui devait être désolée.

(1) Tertul. *Apol.* cap. 3 et 46. — Orig. *Contr. Cels.* lib. III. — Cypr. *Epist. ad Donat.* et *de Orat.*

vie commune embrassée par ces premiers fidèles était une pratique extraordinaire, convenable aux personnes et au temps; mais qui ne pouvait se perpétuer dans toute l'Église, devenue plus nombreuse et répandue sur toute la terre. On voit même dans les Actes des Apôtres et dans les Épîtres de saint Paul que cette Église particulière avait fréquemment besoin de secours, et que toutes les provinces en envoyaient des aumônes considérables pour les saints de Jérusalem.

Il est plus difficile d'arriver à la perfection les gens, accoutumés auparavant à regarder comme indifférents les vices les plus honteux, à ne suivre d'autres lois que leurs penchants, et à se livrer sans frein à tous les égarements des passions. Cependant la prédication de l'évangile produisit ce miracle. Dès qu'ils avaient embrassé la foi et reçu le baptême ils semblaient avoir changé de nature, et l'on vit dès l'origine toutes les vertus offrir au monde le spectacle des plus étonnantes beautés. C'est un fait constaté par les détails que l'on trouve sur les mœurs des chrétiens dans les apologies de saint Justin, de Tertullien, d'Athénagore, dans le traité d'Origène contre Celse, et dans les autres écrits des Pères en faveur du Christianisme (1). Tous s'accordent à relever, comme une preuve de sa divinité, le changement admirable qu'il produit dans ceux qui l'embrassent, et ils ne craignent pas d'opposer à toutes les calomnies, comme à justification sans réplique, les vertus incontestables et si parfaites dont les chrétiens donnaient l'exemple. Autrefois, dit saint Justin, nous recherchions la volupté et la débauche; à présent nous n'aimons que la pureté; nous ne cherchions que les moyens de nous enrichir, maintenant nous mettons nos biens en commun, ou si nous les gardons, ce n'est que pour en faire part à ceux qui en ont besoin. L'esprit de haine et de vengeance qui

(1) Just. *Apol.* 1. — Tert. *Apol.* cap. 39 et 46. — Orig. *Contr. Cels.* lib. IV et VII. — Theophil. *ad Autolych.* lib. III.

régnait dans nos cœurs s'est éteint pour faire place à une charité universelle qui s'étend même à nos ennemis. On trouve dans toutes les conditions et tous les états un grand nombre de personnes qui, ayant été imbues de notre doctrine dès l'enfance, ont gardé toute leur vie la pureté du célibat; et quant à ceux qui ont passé de la débauche à une vie réglée, le nombre en est infini. » Le témoignage des autres Pères n'est pas moins formel. On peut voir d'ailleurs quelle était la vie des chrétiens, quelles étaient les règles de l'Eglise pour leur conduite journalière, dans le Livre du Pasteur, si estimé pendant les premiers siècles, dans le Pédagogue et le Gnostique de Clément d'Alexandrie, dans les traités de Tertullien sur les Spectacles et sur la Parure des femmes, et enfin dans les *Constitutions apostoliques*; car, bien que ce dernier ouvrage soit apocryphe et qu'on y trouve quelques erreurs, on convient cependant qu'il offre, en général, un résumé des usages et des règles adoptés pendant les premiers siècles.

La vie des chrétiens était partagée entre la prière, la lecture et le travail; leurs divertissements étaient rares et modérés, toujours décents, et leur principale joie était dans la paix de la bonne conscience et surtout dans l'espérance du ciel. La plupart exerçaient différents métiers pour gagner de quoi vivre, pour faire l'aumône ou pour fuir l'oisiveté. Mais ils choisissaient, autant que possible, ceux qui dissipaient le moins et qui pouvaient s'accommoder le plus facilement avec la retraite et l'humilité. Plusieurs même de ceux qui étaient riches se réduisaient à la pauvreté volontaire et distribuaient leurs biens aux pauvres, soit pour vivre du travail de leurs mains, soit pour se consacrer plus librement à la prédication de l'Evangile (1). Les différences du rang, de la naissance ou de la fortune, étaient à leurs yeux des choses

(1) *Const. apost.* lib. I et II. — Euseb. *Hist. Eccl.* lib. III, cap. 67.

importance et qui ne réglaient point leur estime. Ils ne connaissaient d'autre distinction que celle des vertus. Ils évitaient le luxe dans les repas, dans les meubles, dans les habits, dans les bâtiments, dans le nombre de leurs esclaves et de leurs domestiques. Ils évitaient les étoffes précieuses ou de couleur trop éclatante, l'usage des parfums, la frisure des cheveux, et tout qui ressentait la mollesse ou la volupté (1). Quiconque méprisait de ces règles de modestie était considéré comme mauvais chrétien. On leur défendait sévèrement les spectacles publics, soit du théâtre où l'on jouait les comédies et les tragédies, soit de l'amphithéâtre où avaient lieu les combats de bêtes ou de gladiateurs, soit même du cirque où se faisaient les courses de chariots, non-seulement parce que tous ces spectacles faisaient partie du culte des faux dieux, ou parce qu'ils étaient par eux-mêmes, et à raison de leur nature et de leur objet, des sources d'impureté ou de cruauté, mais encore parce qu'ils entretenaient l'oisiveté, la dissipation et la corruption des mœurs, par la rencontre et le mélange d'une multitude de personnes retenues, dont la dépravation licencieuse offrait un exemple manifeste pour la vertu (2). On défendait à plus forte raison les bains publics, où, suivant l'usage reçu, les hommes et les femmes se baignaient ensemble (3), tant que les lois de la pudeur étaient bannies des cœurs païens. Les repas des chrétiens étaient toujours précédés et suivis de la prière. Leur nourriture était simple, frugale, plusieurs par mortification s'abstenaient de la viande et ne mangeaient que du pain et des légumes. On recommandait surtout aux femmes et aux jeunes gens de s'abstenir du vin (4). Tous les chrétiens, d'ailleurs, jeûnaient

(1) Clem. Alex. *Pædag.* lib. II et III.

(2) Tert. *de Spect.* — Clem. Alex. *Pædag.* lib. III, cap. 41. — *1^{re} Epist. apost.* lib. II.

(3) Clem. Alex. *Pædag.* lib. III, cap. 3. — Conc. Laod. *Can.* 30.

(4) Clem. Alex. *Pædag.* lib. II, cap. 1. — Tert. *Apol.* cap. 39.

fréquemment pour dompter les passions de la chair ou pour expier leurs fautes par la pénitence. On trouve le jeûne du Carême mentionné dans les écrits des plus anciens Pères, et on convient généralement qu'il est d'institution apostolique. Saint Jérôme, saint Iéon et plusieurs autres Pères le disent expressément; Tertullien nous apprend d'ailleurs que c'était déjà la croyance commune de son temps; et saint Irénée avant la fin du second siècle, en parlant de quelques usages différents dans la manière de jeûner, dit que cette diversité n'avait pas commencé de son temps, mais qu'elle était beaucoup plus ancienne; d'où l'on peut conclure que l'institution du Carême remonte certainement jusqu'aux apôtres: car, selon la remarque judicieuse de saint Augustin, quand on voit un usage suivi dès les commencements dans toute l'Eglise, sans qu'on puisse en assigner l'origine, on a raison de croire qu'il vient de la tradition apostolique (1). Le carême était généralement de quarante jours à l'imitation du jeûne de Jésus-Christ, et en quelques endroits, notamment à Rome, de trente-six seulement, parce que ce dernier nombre, comme dit saint Grégoire après Cassien, forme la dixième partie, ou la dîme de l'année: c'était comme une dîme de la vie offerte au Seigneur (2). On peut juger, d'après la remarque citée de saint Augustin, que cette durée d'un bon quarante jours remantait, comme le jeûne lui-même, au temps des apôtres, car on voit dès le commencement du quatrième siècle tous les Pères et les conciles, pour désigner le Carême ou le jeûne d'avant Pâques, employer le mot de quarantaine ou de quadragésime, comme une expression reçue, dont la signification était déterminée par un usage antérieur, et l'on chercherait en vain un monument qui

(1) Tert. *de Jejun.* cap. 2. — Iren. ap. Euseb. *Hist.* lib. V, cap. 24. — Hier. *Epist.* 34 *ad Marcel.* — Leon. *Serm.* 6 et 9 *de Quadrag.* — Aug. *de Bapt. contr. Donat.* lib. IV, cap. 24.

(2) Cass. *Coll.* 21, cap. 24. — Greg. M. *Hom.* 16.

contre le commencement de cet usage, ou qui puisse le faire supposer moins ancien que le Christianisme (1).

Le jeûne, dans une acception rigoureuse du mot, consiste à s'abstenir de toute nourriture. Ainsi, jeûner un jour, c'est proprement le passer complètement sans boire ni manger. Tel était le jeûne des juifs, qui comptent d'un soir à l'autre la durée de leur jour. Ils mangeaient la veille avant que le jour fût fini, et le lendemain ils attendaient la fin du jour pour manger, de sorte qu'ils passaient ainsi un jour entier sans prendre aucune nourriture. Les premiers chrétiens suivaient l'usage des juifs, qui était aussi celui de plusieurs autres peuples, en ce qui regarde le commencement et la fin du jour, et cet usage s'est perpétué dans l'office de l'Eglise, où il y a, comme on le sait, des premières et des secondes vêpres, c'est-à-dire deux offices du soir, l'un pour le commencement de la fête et l'autre pour la fin. Aussi le jeûne proprement dit consistait, pour les premiers chrétiens comme pour les juifs, à s'abstenir un jour entier de toute nourriture. C'est ainsi qu'on jeûnait ordinairement le mercredi saint : quelques-uns y joignaient le vendredi et même encore d'autres jours, c'est-à-dire qu'ils prolongeaient ce jeûne arabe de deux ou trois jours de suite ou même davantage, et quelques-uns prescraient la semaine entière, jusqu'après la messe de Pâques, sans rien manger. Saint Denis d'Alexandrie et saint Epiphane attestent positivement cette pratique d'un grand nombre de chrétiens (2), et c'est uniquement de ces usages différents qu'il faut entendre le passage de saint Irénée, où il dit, en parlant du jeûne qui précède Pâques, que les uns ne croient devoir jeûner qu'un jour, d'autres deux, d'autres davantage, et que quelques-uns mesurent la durée de leur

(1) Conc. Nic. Can. 3. — Conc. Laod. Can. 50. — Athan. *Apol. ad Const.* et *Epist. ad Orient.* — Greg. Naz. *Orat.* 40. — Cyril. *Catech.* 1. — Chrys. *Hom.* 16 *ad Pop. ant.* — Can. apost. 69.

(2) Dion. Alex. *Epist. Can.* — Epiph. *Exposit. fidei.*

jeûne par quarante heures du jour et de la nuit. On voit aussi, par le témoignage de saint Jérôme et de saint Augustin, que plusieurs, outre la semaine sainte, passaient encore dans le cours de l'année, et surtout pendant le Carême, plusieurs jours de suite sans boire ni manger (1).

Mais on comprend que cette abstinence complète ne pouvait se prolonger ainsi plusieurs jours que par exception ; aussi le jeûne du Carême avait seulement pour objet de s'en rapprocher autant que pouvaient le permettre les besoins de la nature ; il consistait, non à passer chaque jour sans rien manger, mais seulement à ne manger qu'à la fin du jour, et à ne prendre qu'une nourriture légère et peu fortifiante. Cette abstinence restreinte ou incomplète recut néanmoins, par extension, le nom de jeûne, qui s'appela même, plus tard, pendant longtemps, à la simple abstinance de la viande. On voit, par le témoignage de saint Basile, de saint Chrysostôme, de saint Jérôme, de saint Ambroise, et par beaucoup d'autres monuments des premiers siècles, qu'il n'était pas permis pendant le Carême de manger avant le soir, et cette discipline subsistait encore au temps de saint Bernard, c'est-à-dire au milieu du douzième siècle (2). Mais avant la fin du siècle suivant, c'était déjà, comme nous l'apprend saint Thomas, une coutume générale de manger à l'heure de none, c'est-à-dire vers trois heures (3). Enfin, au quatorzième siècle, l'usage s'introduisit peu à peu d'avancer le repas jusqu'à midi, et l'on permit d'y ajouter, le soir, une légère collation. Le jeûne du Carême, outre l'obligation de ne faire qu'un seul re-

(1) Hier. *Epist.* 13 *ad Marcell.* — Aug. *de Mor. Eccl. cath.* cap. 33.

(2) Bern. *Hom.* 1 *de Jejun.* — Chrysost. *Hom.* 6 *in Genes.* — Alabr. *Serm.* 8 *in Psalm.* 118. — Hier. *Epist.* 22 *ad Eustoch.* — Bern. *Serm.* 3 *de Quadrag.*

(3) S. Thom. *Sec. secund. Quæst.* 147, art. 7.

pas et de ne rien boire ni manger avant le soir, obligeait encore à s'abstenir rigoureusement de la viande et du vin. Cette double abstinence se trouve marquée comme la règle ou la discipline générale de l'Église dans les écrits de saint Basile, de saint Jérôme, de saint Augustin et des autres Pères du quatrième siècle, ce qui ne permet pas de douter qu'elle n'ait été admise dès l'origine (1). Plus tard, on voit les conciles défendre aussi en quelques endroits l'usage des œufs et du lait, ou plutôt confirmer la défense déjà introduite par la coutume. Mais en Occident, l'abstinence du vin tomba peu à peu en désuétude. Plusieurs observaient un jeûne beaucoup plus rigoureux; quelques-uns ne mangeaient rien de cuit; d'autres ne mangeaient que du pain et des fruits secs, tels que des noix ou des amandes; d'autres se contentaient de pain, et c'était même, selon le témoignage de saint Épiphané, l'usage général pendant la semaine sainte. Mais ces pratiques n'étaient point obligatoires.

C'était une règle générale, dans l'Église, de ne point jeûner le dimanche, même pendant le Carême. On ne jeûnait point non plus le samedi dans une grande partie de l'Orient, excepté le samedi saint, et l'on commençait le Carême la septième semaine avant Pâques, afin de compléter ainsi le nombre de trente-six jours ou la dime de l'année (2). Il n'y avait, dans les premiers temps, point d'autres jeûnes obligatoires, dans toute l'Église, que celui du Carême. Néanmoins c'était un usage général parmi les chrétiens, de jeûner aussi les mercredis et vendredis de chaque semaine, excepté pendant le temps pascal ou l'intervalle entre Pâques et la Pentecôte. Mais le jeûne de ces deux jours était moins rigoureux, et finissait à trois heures après midi; aussi on les nommait demi-jeû-

(1) Basil. *Hom.* 1 de *Jejun.* — Hier. *in cap.* 10 *Daniel.* — Chrys. *Hom.* 6 *ad pop.* *Antioch.* — Aug. *Contr. Faust.* lib. XXX, cap. 5. — Cyril. Hier. *Catech.* 4. — Theophil. Alex. *Epist. Pasch.* 3.

(2) Dorothe. abb. *Doctr.* 25. — Cassian. *de Instit. Carnob.* cap. 9.

nes, et assez communément stations, parce que les fidèles s'assemblaient dès le matin et passaient la plus grande partie du jour dans les exercices de piété (1). Il paraît qu'on ne tarda pas, en quelques endroits, à rendre obligatoire la coutume de jeûner ces deux jours; car un des canons attribués aux apôtres ordonne de priver de la communion ceux qui n'observeraient pas ce jeûne. C'était aussi l'usage à Rome et en quelques églises d'Occident de jeûner le samedi de chaque semaine. On en voit la preuve dans les lettres de saint Augustin, de saint Jérôme, du pape Innocent I^{er}, et la manière dont ils s'expriment sur cette coutume peut faire croire qu'on la regardait comme obligatoire (2). Le même usage fut établi en Espagne par le concile d'Elvire; mais le canon qu'il fit à ce sujet n'eut pas force de loi ou tomba en désuétude; car au septième siècle, saint Isidore de Séville, après avoir parlé des jeûnes prescrits, ajoute seulement que plusieurs jeûnaient aussi tous les vendredis et tous les samedis (3).

Il y eut pendant longtemps une grande variété de discipline à cet égard. Le pape Nicolas I^{er}, vers le milieu du neuvième siècle, dans sa réponse aux consultations des Bulgares, dit qu'on doit jeûner et s'abstenir de la viande tous les vendredis, à moins que ne tombe ce jour-là une fête solennelle; mais il ajoute qu'on peut manger de la viande le mercredi et ne parle pas du samedi, ce qui montre que le jeûne du mercredi était tombé en désuétude, et que celui du samedi n'avait pu s'établir généralement. Le moine Ratram, dans un traité contre les Grecs, écrit à la même époque, dit

(1) Tert. *de Jejun.* cap. 14. — Clem. Alex. *Strom.* lib. VII. — Epiph. *Exposit. fid.* — Const. apost. lib. VII, cap. 24.

(2) Aug. *Epist.* 86 *ad Casul.* et 118 *ad Januar.* — Hier. *Epist.* 28. — Innoe. I. *Epist. ad Decent.* — Cass. *de Instit. Cœnob.* cap. 10. — Socr. *Hist.* lib. V, cap. 22.

(3) Isid. Hispal. *de Off. eccl.* cap. 42.

positivement que le jeûne du samedi n'était pas ordonné dans la plupart des églises d'Occident, et il remarque ensuite qu'on jeûnait dans la Grande-Bretagne tous les vendredis (1), ce qui suppose manifestement qu'il n'en était pas de même partout. Enfin le jeûne du vendredi se réduisit à l'abstinence de la viande, et peu à peu cette loi s'étendit au samedi. Mais on sait, par le témoignage de saint Antonin, dans sa Théologie, que l'abstinence du samedi n'était pas encore générale en France au quinzième siècle. Quant au jeûne des quatre-temps, il était observé dans toute l'Église dès le cinquième siècle, comme on le voit par divers sermons du pape saint Léon à ce sujet, ce qui doit faire conclure que l'institution en était déjà ancienne; mais les discussions de Tertullien avec les catholiques, au sujet du jeûne, prouvent que cette institution n'était pas encore établie au commencement du troisième siècle.

La loi du jeûne avait pour objet de prévenir les tentations et de réprimer les mauvais penchants par la mortification de la chair. C'était aussi un moyen de ranimer la ferveur des chrétiens par la pratique des bonnes œuvres; car le jeûne était accompagné de la retraite et de la prière. On passait la plus grande partie du jour à l'église, et de là vient qu'aujourd'hui encore l'office est plus long pendant le Carême. On faisait un devoir aux chrétiens de donner en aumônes ce qu'ils retranchaient sur leur nourriture. C'était aussi une règle de s'abstenir de tous les plaisirs même permis, et les personnes mariées vivaient en continence. Il y avait des chrétiens qui ajoutaient encore à ces pratiques ordinaires de mortification des austérités plus rigoureuses et des jeûnes volontaires. Ils vivaient dans la retraite et le célibat, veillaient une grande partie de la nuit, et demeuraient enfermés dans des maisons, où ils s'occupaient de la

(1) *Ratr. Adv. Græc.* lib. IV, cap. 3.

prière et de la lecture de l'Écriture sainte. On les nommait *ascètes*, parce qu'ils s'exerçaient à la piété, et de là vint plus tard l'institution de l'état monastique (1). Un grand nombre de filles consacraient à Dieu leur virginité, et menaient la vie ascétique soit chez leurs parents, soit dans des maisons particulières où elles demeuraient deux ou trois ensemble, ne sortant que pour aller à l'église. Si quelqu'une violait son vœu pour se marier, elle était privée de la communion et soumise à la pénitence (2). Les veuves qui renonçaient aux secondes noces vivaient à peu près comme les vierges dans le jeûne et la prière ; mais plusieurs étaient moins enfermées dans la retraite , parce qu'elles devaient s'occuper des œuvres extérieures de charité.

On choisissait pour diaconesses les veuves les plus âgées et les plus sages, ou quelquefois des vierges d'une vertu éprouvée. Leur charge était de visiter les malades et les pauvres de leur sexe, d'instruire les femmes catéchumènes, ou plutôt de leur répéter les instructions des prêtres ; de les présenter au baptême, et de les aider à se déshabiller et à se revêtir derrière le voile du baptistère, afin que l'évêque ou les prêtres ne les vissent pas dans un état indécent ; de surveiller ensuite et diriger les nouvelles baptisées ; enfin de garder les portes de l'église du côté des femmes et de faire observer le silence et la modestie. Elles rendaient compte de toutes leurs fonctions à l'évêque ou aux prêtres , et servaient principalement à faire , sous leur direction , ce qu'ils ne pouvaient faire eux-mêmes avec autant de bienséance. Les diaconesses devaient être âgées de soixante ans ; mais cet âge fut réduit plus tard à quarante ans (3). Du reste, toutes les femmes chrétiennes, veuves ou mariées , s'appliquaient

(1) Euseb. *Hist. lib. VI*, cap. 3. — Orig. *Hom. 25 in Numer.*

(2) Concil. Eliber. *Can. 13*. — Conc. Arel. II. *Can. 33*.

(3) Epiph. *Har. 79*. — *Const. apost. lib. III*, cap. 5, lib. VI, cap. 17. — Conc. Chalced. *Can. 16*.

aux œuvres de charité, à visiter et secourir les pauvres, les malades, les prisonniers, et surtout les confesseurs et les martyrs.

L'Église prenait soin de pourvoir à la subsistance des pauvres que leur âge ou leurs infirmités rendaient incapables de travailler. C'étaient, pour la plupart, des aveugles, des estropiés, ou de vieux esclaves abandonnés par des maîtres inhumains. Quant à ceux qui pouvaient gagner leur vie, on se gardait bien de favoriser leur paresse, par des aumônes dont on pouvait faire un meilleur usage. Les chrétiens se faisaient aussi un devoir d'élever les orphelins, principalement les enfants des martyrs, de leur procurer un état et de les traiter en quelque sorte comme leurs propres enfants. Aussi les martyrs n'étaient pas inquiets sur le sort de leur famille, parce qu'ils savaient que l'Église ne manquerait pas d'en prendre soin. Un double motif de charité portait les chrétiens à recueillir les enfants exposés; car, outre l'aumône temporelle, ils pouvaient ainsi les élever dans la vraie religion. L'hospitalité, si honorée chez les Grecs et les Romains, devait être à plus forte raison pratiquée par les chrétiens qui se regardaient tous comme frères. Tout étranger qui était dans la communion de l'Église, était assuré d'être bien reçu. On honorait les clercs à proportion de leur rang; et si un évêque voyageait, on l'invitait partout à faire l'office et à prêcher pour montrer l'unité de l'Église et du sacerdoce (1). Mais pour être assuré de cette hospitalité et surtout pour être admis aux assemblées de l'Église, les chrétiens devaient avoir un témoignage de leur évêque, dans la forme ordinaire; on y marquait s'ils étaient catéchumènes ou pénitents, s'ils étaient clercs et quel était leur rang.

Chaque église employait à ces œuvres de charité la plus grande partie du fonds commun provenant des dons

(1) *Const. apost.* lib. II, cap. 4 et 38, lib. IV, cap. 1. — Euseb. *Hist.* lib. IV, cap. 14.

volontaires. Ce fonds était souvent considérable , parce qu'en général les chrétiens se faisaient un devoir de donner à l'Église les prémices et les dîmes du bétail et des fruits de la terre pour la subsistance des clercs et des pauvres. On croyait juste de se conformer sur ce point à la loi ancienne (1), et l'on sait d'un autre côté que plusieurs donnaient même tous leurs biens à l'Église pour pratiquer le conseil évangélique de la pauvreté volontaire. Il est certain que les églises , dès le temps des persécutions , possédaient des immeubles , puisque l'édit de Constantin en ordonna la restitution. L'Église de Rome , vers le milieu du troisième siècle , nourrissait plus de quinze cents pauvres , outre cent cinquante-quatre clercs , et nous avons déjà dit qu'elle envoyait encore très-souvent des aumônes aux églises des provinces. C'étaient ordinairement les diacres qui étaient chargés , sous la direction de l'évêque , du soin des pauvres et de la distribution des aumônes. Ils s'informaient des besoins de chacun , recevaient les demandes de secours , en faisaient le rapport à l'évêque , tenaient une liste exacte des vierges , des veuves et des autres pauvres , et devaient pourvoir au logement des étrangers. Ils étaient chargés aussi de donner les rétributions aux clercs , et l'étendue de ces fonctions , surtout dans les grandes villes , leur donnait tant d'importance , qu'on les vit bientôt en quelques endroits montrer la prétention de s'élever au-dessus des prêtres. Le concile de Nicée et plusieurs autres ensuite furent obligés de faire des canons contre cet abus.

Les chrétiens avaient le plus grand soin des malades , et leur charité à cet égard s'étendait jusqu'à leurs persécuteurs. Ils n'hésitaient pas , durant les épidémies les plus cruelles , et quand les païens prenaient la fuite , à soulager , au péril de leur vie , ceux qui demeuraient

(1) Orig. *Hom.* 12 *in Numer.* ; *Hom.* 17 *in Jos.*

abandonnés. Les prêtres visitaient les chrétiens malades pour les consoler et leur administrer les sacrements. Il n'était pas rare de les guérir par une onction particulière, qui se faisait indifféremment par des clercs ou par des laïques, c'est-à-dire par tous ceux qui avaient le don des miracles. Cette onction pouvait s'appliquer même aux infidèles, et différait essentiellement de l'extrême onction, qui ne pouvait être administrée que par les prêtres. Les cérémonies des funérailles étaient à peu près les mêmes qu'aujourd'hui. On laissait le corps exposé pendant trois jours après l'avoir embaumé avec des parfums, puis on le portait en terre ou dans des catacombes avec des flambeaux et des prières. On offrait le saint sacrifice pour le défunt; on donnait aux pauvres un agape ou repas de charité et d'autres aumônes, pour le soulagement de son âme, et on renouvelait tous les ans son anniversaire. On avait soin de tourner le corps vers l'orient, comme pour la prière, et de placer dans le tombeau, pour honorer la mémoire du défunt, les marques de sa dignité, les actes ou les instruments de son martyre, des fioles ou des éponges pleines de son sang, la croix, l'Évangile ou d'autres marques du Christianisme (1). C'est par ce moyen qu'on a reconnu dans la suite les corps des évêques et des martyrs.

La croix était le signe ou le symbole principal du Christianisme. Mais il y en avait beaucoup d'autres empruntés à l'Évangile ou adoptés par l'usage comme une figure symbolique de quelque vertu ou l'expression du nom de Jésus-Christ. C'étaient, par exemple, la figure du bon pasteur, ou bien un agneau, une colombe, une ancre, un poisson. Ce dernier symbole était surtout fort usité, parce que le mot grec *ἰχθύς*, qui signifie poisson, est formé des cinq lettres initiales par où commençaient

(1) Tert. *de Coron.* cap. 3. *Apol.* cap. 42. — Orig. *Hom.* 3 *in Job.* — Cyr. *Epist.* 66. — *Const. apost.* lib. VIII, cap. 41.

les mots de cette phrase grecque : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱός, σωτὴρ, c'est-à-dire Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur. Les chrétiens adoptaient ces symboles pour leurs cachets, et le mari les faisait graver sur l'anneau qu'il donnait à sa femme en signe d'alliance indissoluble ; car on regardait le mariage comme une chose sainte, et, selon les termes de saint Paul, comme un signe ou un symbole de l'alliance de Jésus-Christ avec son Église. Aussi on avait bien soin de le faire consacrer par la bénédiction de l'évêque ou des prêtres, et par l'oblation du saint sacrifice (1).

Il était défendu aux chrétiens de se marier avec les infidèles ou avec les hérétiques ; et ceux qui violaient cette défense étaient privés plus ou moins longtemps de la communion (2). Mais on ne regardait pas ce mariage comme invalide. On s'en tenait en général, pour ce qui concerne la nullité des mariages ou les empêchements dirimants, aux règles établies dans l'Écriture sainte et aux empêchements portés par les lois civiles. Il y avait néanmoins quelques exceptions qui servent à constater le droit, dont l'Église a toujours usé, d'établir par son autorité propre des empêchements dirimants. C'est ainsi qu'elle déclara nuls les mariages entre beaux-frères et belles sœurs (3), quoique cet empêchement d'affinité ne fût pas établi par les lois civiles, où il n'a été introduit que depuis l'empereur Constance. Les secondes noces, quoique permises, étaient cependant regardées comme une faiblesse, et dans quelques églises on imposait un certain temps de pénitence à ceux qui se remariaient (4). C'était, d'ailleurs, comme c'est encore au-

(1) Tert. lib. 2 *ad Uxor.* — Clem. Alex. *Padag.* lib. III, cap. 1.

(2) Concil. Eliber. *Can.* 16. — Conc. Arelat. I. *Can.* 11. — Conc. Laod. *Can.* 10. — Conc. Chalced. *Can.* 14.

(3) Conc. Neocaes. *Can.* 2. — Basil. *Epist.* 160 et 197 *ad Diod.* et *Epist. Canon. ad Amphil.*

(4) Conc. Neocaesar. *Can.* 3 et 7. — Conc. Laod. *Can.* 1.

jourd'hui, une règle générale de ne pas les élever aux ordres; ce qui s'étendait même à ceux qui épousaient des veuves ou des femmes abandonnées de leur mari par un divorce civil (1). On regardait ce divorce comme de nul effet entre les fidèles; mais s'il avait lieu avant le baptême, on permettait à l'époux abandonné qui se faisait chrétien de contracter un nouveau mariage.

Il n'était pas rare, dans les premiers temps, d'élever aux ordres des hommes mariés; car, parmi les juifs et les païens qui embrassaient la foi, comment aurait-on pu trouver toujours des hommes d'un âge mûr qui eussent gardé le célibat? Mais celui qu'on ordonnait évêque devait observer la continence et ne plus regarder sa femme que comme une sœur. Il en était de même dans la plus grande partie de l'Église pour les prêtres et les diacres. Saint Jérôme témoigne que dans les églises d'Orient, d'Égypte et du siège apostolique on prenait pour clercs des vierges ou des continents, et que s'ils avaient des femmes, ils cessaient d'être leurs maris. Origène, longtemps auparavant, faisait déjà mention de cet usage général, attesté aussi par Eusèbe. Le concile d'Elvire ordonne que les évêques, les prêtres, les diacres et les sous-diacres s'abstiennent de leur femme, sous peine de déposition. Saint Épiphane dit positivement que nul homme marié, s'il ne cesse de vivre avec sa femme, n'est fait évêque, prêtre, diacre ou sous-diacre, au moins dans les lieux où les canons sont exactement observés; car il avoue qu'en quelques endroits il y avait des prêtres, des diacres et des sous-diacres qui usaient du mariage; mais il ajoute que cet usage n'est point conforme à la règle, et qu'on s'en écarte à cause de la multitude pour laquelle on manquerait de ministres (2). Du

(1) *Can. apost.* 17 et 18.

(2) Hier. *Adv. Vigilant.* — Orig. *Hom.* 2 in *Numer.* — Euseb. *Demonstr. evang.* lib. III, cap. 9. — Epiph. *Hær.* 59. — Conc. Eliber. *Can.* 33. — Conc. Arel. I. *Can.* 2.

reste, il n'était permis aux prêtres nulle part de se marier après leur ordination. Ceux qui le faisaient étaient déposés et réduits au rang des laïques (1). La même règle s'observait généralement pour les diacres; mais on voit, par un canon du concile d'Ancyre, qu'en quelques endroits de l'Orient on leur permettait de se marier quand ils avaient protesté à leur ordination, qu'ils ne pouvaient garder le célibat (2). Quant aux sous-diacres, la discipline était moins uniforme, et quoiqu'il y eût déjà, outre la coutume, quelques lois particulières qui leur défendaient de vivre avec leurs femmes et surtout de se marier après leur ordination, ce n'est guère qu'au onzième siècle qu'ils ont été partout obligés à la continence. C'est aussi vers cette époque que la discipline générale mit les ordres sacrés comme la profession religieuse au nombre des empêchements dirimants. Car dans les premiers siècles ils n'étaient que des empêchements prohibitifs. On se contentait de dégrader les clercs et de soumettre à la pénitence les moines et les religieuses qui se mariaient. Mais le concile Quini-Sixte, à la fin du septième siècle, frappa de nullité ces mariages illicites, et peu à peu la coutume introduisit partout cette discipline, qui fut solennellement confirmée par les deux premiers conciles de Latran.

Comme la vie des clercs devait être à l'abri de tout soupçon, il leur était défendu de loger avec des femmes. Mais les prétextes ne manquaient pas à ceux qui voulaient enfreindre la règle. Quelques clercs gardaient chez eux, sous prétexte de charité, des vierges ou d'autres femmes pieuses, à qui ils prétendaient servir de pères ou de tuteurs. Ils prenaient soin de leurs affaires, et recevaient d'elles les services domestiques qui pouvaient s'accorder avec l'honnêteté de leur profession. Le

(1) Conc. Neocésar. *Can.* 1. — *Constit. apost.* lib. VI, cap. 17.

(2) Conc. Ancyre. *Can.* 10.

concile de Nicée, pour remédier à ce désordre, défendit à tous les clercs, avec menace de déposition, de loger avec des femmes étrangères, c'est-à-dire autres que leur mère, leurs sœurs ou leurs tantes. Le concile d'Elvire, le second concile d'Arles, le troisième concile de Carthage, et plusieurs autres, firent la même défense : ce qui montre assez la persistance de cet abus. Mais il était rare dans les premiers siècles, car on choisissait pour clercs les chrétiens dont la vertu était la plus éclatante, et ordinairement ceux qui menaient la vie ascétique, ou ceux qui avaient montré le plus de courage pendant les persécutions. Il était défendu d'ordonner ceux qui avaient été baptisés dans une autre province, parce que leur vie n'était pas connue. Mais on ne s'informait pas de leur conduite avant le baptême, parce qu'il était considéré comme une nouvelle naissance, et qu'il servait à purifier complètement de toutes les fautes antérieures. On n'ordonnait que le nombre de clercs absolument nécessaire pour le service de chaque église, et ils ne pouvaient la quitter ou passer dans un autre diocèse sans permission. Ils vivaient, pour ainsi dire, constamment sous les yeux de l'évêque, ils le servaient dans toutes ses fonctions ; ils étaient les témoins de son enseignement, ils prenaient part à tous les actes importants de son administration, et c'est ainsi que se perpétuait la tradition de la doctrine et de la discipline, et que les clercs inférieurs se formaient à la science ecclésiastique ; car il n'y avait pas d'autre école de théologie que l'enseignement ordinaire de l'évêque. Les clercs de chaque ordre étaient classés par rang d'ancienneté, et il était défendu de s'écarter de cette règle et de rien accorder à la faveur. Ainsi le plus ancien des prêtres était à la tête des autres comme archiprêtre, le plus ancien des diacres avait le rang d'archidiaque, et le plus ancien des clercs inférieurs devenait comme le chef des autres en qualité de primicier. Un clerc ne pouvait perdre son rang que pour une faute

bien constatée. Ajoutons enfin que l'évêque était ordinairement choisi parmi ceux qui exerçaient depuis longtemps les fonctions ecclésiastiques dans la même église, de sorte qu'il connaissait tout son clergé, et qu'étant lui-même connu des fidèles, le choix qu'on faisait de lui était un éclatant témoignage de son mérite et de ses vertus. Ceux qui président parmi nous, dit Tertellien dans son Apologétique, sont des vieillards éprouvés, qui parviennent à cet honneur, non par argent, mais par les suffrages de l'Eglise. On choisissait donc un ancien prêtre ou un ancien diacre, qui avait reçu le baptême dans l'église vacante, qui avait passé par degrés aux différents ordres, et qui, promu à la première place, ne faisait que continuer ce qu'il avait fait et vu faire toute sa vie. Si quelquefois on s'écartait de cette règle pour élever un laïque à l'épiscopat, comme on le voit par l'exemple de saint Cyprien et de saint Ambroise, il n'y avait qu'un mérite extraordinaire qui pût déterminer une telle exception. Du reste la plupart de ceux qu'on élevait à la prêtrise ou à l'épiscopat, bien loin d'avoir ambitionné ces dignités, ne les acceptaient qu'après une longue résistance, et il fallait des marques bien certaines de la volonté divine pour triompher de leur humilité.

DEUXIÈME ÉPOQUE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de l'Église et des progrès du Christianisme sous les empereurs chrétiens.

Après avoir eu à lutter pendant trois siècles contre des persécutions et des obstacles de tout genre, le Christianisme obtint enfin une existence légale dans l'empire, par la conversion de Constantin. Jusqu'alors il avait bien été quelquefois toléré, mais il n'avait jamais été légalement reconnu et publiquement autorisé. On semblait même regarder un tel événement comme impossible ; on ne pouvait croire que les maîtres du monde voulussent jamais se soumettre à la discipline de l'Église, et l'on ne concevait pas, comme le dit Tertullien, qu'il fût possible d'être tout à la fois empereur et chrétien ; tant il y avait d'opposition entre les maximes du Christianisme et les principes sur lesquels était fondée toute la constitution de l'empire romain. Mais la Providence, après tant d'autres miracles, voulut achever, par ce nouveau prodige, le triomphe éclatant de son Église. On vit avec étonnement la croix et le nom de Jésus-Christ sur les enseignes romaines, et l'instrument du supplice le plus infâme, le fût de l'esclavage, obtenir les hommages des souverains et servir d'ornement aux couronnes. On vit les fidèles se montrer partout avec sécurité, des églises magnifiques s'élever à la place de celles que la persécution avait démolies, les saints mystères célébrés publiquement avec une pompe majestueuse ; les trésors de l'empire contribuer à l'ornement des églises et à l'entretien du clergé et des chrétiens pauvres ; enfin les ministres de

la religion respectés, honorés, consultés par les dépositaires du pouvoir, et obtenant par l'exemption des charges municipales, et par d'autres privilèges, une reconnaissance légale de leur titre, avec des prérogatives analogues ou même supérieures à celles de tous ces pontifes idolâtres qui, peu de temps auparavant, les poursuivaient de leur haine et de leur mépris.

Constantin fit éclater sa foi et signala son zèle et sa piété par un grand nombre de lois qu'il publia successivement en faveur du christianisme. Il abolit le supplice de la croix, abrogea les dispositions de la loi *papienne* en faveur des mariages et contre les célibataires, comme opposées aux maximes de l'Évangile sur la continence; il permit l'affranchissement des esclaves en présence des évêques ou des prêtres sans le concours des officiers civils, ordonna la célébration du dimanche par l'interdiction de tous les actes judiciaires et des œuvres serviles, et publia même un édit pour exhorter tous les sujets de l'empire à embrasser la religion chrétienne. Il choisissait, autant que possible, des officiers chrétiens pour gouverner les provinces, et il exigeait de ceux qui étaient païens qu'ils s'abstinssent des sacrifices idolâtriques. Il avait dans son palais un oratoire où il s'enfermait seul tous les jours pour lire l'Écriture sainte et faire des prières aux heures marquées. Il faisait porter à l'armée une tente en forme d'église, et menait avec lui des évêques, des prêtres et des diacres pour célébrer l'office divin et administrer les sacrements aux fidèles (1). On sait qu'en transportant le siège de l'empire à Constantinople, un de ses motifs fut d'opposer à l'ancienne Rome une ville toute chrétienne. Il en bannit l'exercice du culte païen, et n'y laissa des idoles que sur les places publiques ou dans des lieux profanes pour y servir d'ornement; il y fit même apporter des provinces celles qui

(1) Euseb. *Vit. Constant.* — Sozom. *Hist.* lib. I.

taient les plus célèbres ou les plus vénérées pour les exposer ainsi au mépris et à la dérision publique. Enfin on respect pour les ministres de la religion parut avec éclat dans les honneurs qu'il rendit aux évêques du concile de Nicée. Il voulut pourvoir aux frais de leur voyage; baisa les cicatrices de ceux qui avaient souffert pour la foi, il entra dans leur assemblée avec un air modeste, et resta debout jusqu'à ce qu'on l'eût prié de s'asseoir. Comme on lui remit des mémoires contenant des plaintes contre quelques évêques, il refusa de les lire, en déclarant que les fautes des évêques devaient rester inconcues, et il ajouta que s'il voyait un évêque manquer à la chasteté, il le couvrirait de sa pourpre pour en dérober la connaissance et empêcher le scandale.

Quelques-uns des successeurs de Constantin montrèrent les mêmes dispositions et le même zèle pour les intérêts de l'Eglise. Le grand Théodose surtout honora la religion par la pratique des vertus chrétiennes. Qui ne sait avec quelle humilité il se soumit à la pénitence que lui imposa saint Ambroise, et le zèle qu'il fit paraître contre les hérésies et contre l'idolâtrie? Ce fut par ses soins qu'eut lieu la convocation du concile général de Constantinople, où fut condamnée l'hérésie de Macédoius, et il publia la fameuse loi *cunctos populos*, pour obliger tous les chrétiens à suivre la doctrine enseignée par l'Eglise romaine, et à reconnaître une seule divinité et une même puissance dans la trinité des personnes divines. L'impératrice son épouse est aussi louée pour sa piété et sa charité envers les pauvres. Cet esprit se conserva dans leur famille; mais il éclata principalement dans sainte Pulchérie, leur petite-fille, qui se consacra à Dieu dès l'âge de quinze ans avec ses deux sœurs, par le vœu de virginité, et qui mena au milieu de la cour une vie si retirée, si pieuse, que les historiens du temps ont comparé le palais à un monastère. Elle eut soin de former aux mêmes exercices de piété le jeune empereur Théo-

dose son frère. Il se levait de grand matin pour chanter l'office avec ses sœurs, faisait de longues prières, jeûnait souvent, et étudiait l'Écriture sainte avec tant d'assiduité qu'il la savait par cœur (1). L'empereur Marcien, qui lui succéda, fit admirer les mêmes vertus avec une capacité plus grande pour le gouvernement, et il ne faut point d'autres preuves de sa piété et de son zèle pour la religion, que le choix de sainte Pulchérie qui l'épousa pour le faire régner avec elle, mais à la condition de demeurer vierge.

Constantin fit bâtir en divers endroits un grand nombre d'églises plus ou moins vastes, selon l'importance des villes, mais toujours d'une magnificence extraordinaire. On compte à Rome jusqu'à huit églises fondées par ses soins. La première fut la basilique de Latran, devenue la principale église de Rome et la station des plus grandes solennités. On remarque parmi les autres celle de Saint-Pierre au Vatican, pour honorer la sépulture du prince des apôtres ; celle de Saint-Paul dans le lieu de son martyre, celle de Sainte-Croix de Jérusalem, ainsi nommée, parce qu'il y mit une portion de la vraie croix, celle de Sainte-Agnès, et enfin celle de Saint-Laurent hors de la ville, sur le tombeau de ce martyr. Plusieurs villes d'Italie, entre autres Ostie, Albano, Capoue et Naples, eurent également des églises magnifiques à la piété de Constantin. Il voulut surtout fonder lui-même toutes les églises de Constantinople. La principale fut dédiée à la sagesse éternelle, sous le nom de Sainte-Sophie. Il en fit construire une autre près du palais impérial en l'honneur des douze apôtres ; elle était en forme de croix et incrustée de marbre de différentes couleurs, depuis le pavé jusqu'au plafond, qui était revêtu d'un lambris doré ; le toit était en cuivre aussi doré, et jetait un éclat éblouissant. Constantin fit préparer son

(1) Theodor. *Hist.* lib. IV. — Socr. lib. VII. — Sozom. lib. IX.

tombeau dans cette église, au milieu de douze autres qu'il avait élevés en mémoire des apôtres, voulant, dit Eusèbe, participer aux prières que l'on adresserait aux apôtres, parce qu'il était fermement persuadé qu'elles seraient utiles à son âme (1). On peut remarquer ici un témoignage bien authentique de la tradition chrétienne, sur le culte des saints et la prière pour les morts. Cette église fut aussi dans la suite la sépulture des empereurs et des patriarches de Constantinople. Personne n'ignore que ce fut par les soins de Constantin et de sainte Hélène, sa mère, que fut construite l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem. Ce prince en fit bâtir une autre sur la montagne des Oliviers, et plusieurs autres encore en divers endroits de la Palestine. Enfin, nous citerons encore parmi les monuments de sa pieuse munificence, une vaste et superbe église à Nicomédie, résidence ordinaire des empereurs en Orient, et une autre à Antioche, si richement ornée, qu'on la nommait l'église d'or (2).

Eusèbe nous a laissé la description d'une église rebâtie dans la ville de Tyr par les soins des fidèles après la fin des persécutions; c'est la première dont la forme nous soit connue; mais comme on en trouve bientôt après plusieurs autres construites en divers pays sur un plan semblable, il n'est pas douteux que cette forme n'eût été déjà adoptée pour les églises plus anciennes. Tout l'édifice était isolé des lieux profanes et renfermé dans une vaste enceinte de murailles, avec un portail tourné à l'orient, et dont l'élévation le faisait apercevoir de loin. On entrait par un vestibule dans une grande cour carrée, environnée de quatre galeries soutenues par des colonnes et fermées à jour par un treillis de bois; c'était là que se donnaient les premières instructions aux catéchumènes. Au milieu de la cour, vis-à-vis de l'entrée de l'église, se trouvaient des fontaines qui donnaient de l'eau en

(1) Euseb. *Vit. Const.* lib. IV, cap. 60.

(2) Euseb. *Vit. Const.* lib. III et IV.

abondance, afin qu'on pût se laver avant la prière, et marquer ainsi par un symbole la purification spirituelle. Le portail de l'église était tourné aussi à l'orient, et offrait trois vestibules avec trois portes; l'une au milieu pour entrer dans la nef principale, et deux autres plus petites pour entrer dans les galeries ou bas-côtés, au-dessus desquels étaient des fenêtres fermées d'un treillis de bois. L'intérieur de la basilique était orné avec une richesse et un travail admirables. Elle était parée de marbres en très-beaux compartiments, et soutenue par des colonnes très-élevées. On voyait au fond derrière l'autel, des sièges disposés en demi-cercle pour les prêtres, avec un trône plus élevé au milieu pour l'évêque. Une balustrade ornée de belles sculptures séparait le sanctuaire de la nef, où se trouvaient des bancs rangés avec ordre pour le peuple. De chaque côté de l'église, en dehors, étaient de grandes salles communiquant par des portes avec l'intérieur, et servant aux instructions ou à d'autres usages (1). La principale était le baptistère, ordinairement bâti en rond ou de forme octogone, avec un bassin au milieu où l'on descendait par quelques degrés pour entrer dans l'eau; ce bassin était divisé par une cloison qui partait du fond et qui servait à séparer les hommes des femmes. C'était l'usage de peindre l'image de saint Jean-Baptiste sur les murs des baptistères, et de suspendre au-dessus du bassin une colombe d'or ou d'argent, pour représenter la vertu du Saint-Esprit descendant sur les eaux baptismales. Une seconde salle attenante aux églises était la diaconie ou sacristie où l'on conservait les vases sacrés, les ornements, les livres saints, le trésor de l'église, et quelquefois l'eucharistie. D'autres servaient aux audiences de l'évêque et aux assemblées ecclésiastiques.

L'autel était ordinairement une table de marbre ou de porphyre, et quelquefois d'argent ou même d'or, enrichie

(1) Euseb. *Hist.* lib. X, cap. 4; *Vit. Const.* lib. III. cap. 34. etc.

de pierreries, et soutenue de quatre pieds ou petites colonnes, riches à proportion; on la plaçait autant que possible sur la sépulture de quelque martyr, et de là est venu l'usage de donner à la base des autels la forme d'un tombeau. Tout le sanctuaire était décoré avec magnificence. Des colonnes placées aux quatre coins de l'autel supportaient un baldaquin qui le couvrait entièrement et que l'on nommait ciboire, parce qu'il avait la forme d'une coupe renversée. Il était orné d'images ou de statues et se terminait en haut par une croix. On suspendait aussi sur les autels des colombes d'or ou d'argent pour représenter le Saint-Esprit. Elles servaient à renfermer l'eucharistie, que l'on gardait pour les malades; mais quelquefois on la renfermait dans de simples boîtes d'argent. Les murailles des églises et principalement le sanctuaire offraient des peintures pieuses représentant quelque trait de l'Écriture sainte, ou les images de Jésus-Christ et des apôtres. On remarque dans la description des ornements donnés à l'église de Latran par Constantin, deux statues du Sauveur, celles des douze apôtres, quatre figures d'anges, et pour le baptistère, une autre statue de Jésus-Christ avec celle de saint Jean-Baptiste. Enfin, c'était l'usage de représenter dans chaque église le portrait du martyr dont elle renfermait les reliques (1). On voit par les actes officiels qui nous restent de la persécution en Afrique sous Dioclétien, que les églises possédaient depuis longtemps un grand nombre de vases et de meubles précieux pour la célébration des saints mystères, puisque l'évêque de Cirtbe en Numidie livra aux magistrats deux calices d'or, six calices d'argent, une patène et six burettes, avec sept lampes du même métal. Il ne faut pas oublier que les calices étaient des coupes fort grandes, puisqu'elles devaient contenir du vin pour la communion de tous les fidèles. Les patènes

(1) Prudent. *Peristeph.* 9 et 11.

étaient aussi de larges plats pesant quelquefois trente ou quarante livres, sur lesquels on rompait en morceaux le pain consacré, dont chaque fidèle prenait une part pour communier. Ajoutons que l'église romaine surtout possédait en meubles ou en vases précieux des richesses assez considérables pour tenter la cupidité des persécuteurs, comme on le voit par l'histoire du martyre de saint Laurent. Mais ces richesses augmentèrent prodigieusement depuis la fin des persécutions.

Anastase le Bibliothécaire, dans la Vie du pape saint Sylvestre, fait le dénombrement des dons faits par Constantin aux églises de Rome et à quelques églises d'Italie. On y trouve, pour la seule basilique de Latran, un baldaquin en argent avec les statues dont nous venons de parler, le tout pesant plus de 2,000 livres; un lustre d'or du poids de 25 livres, suspendu au baldaquin; un autre de 30 livres, placé devant l'autel; quatre candélabres d'or en forme de couronne ou de cercle, pesant chacun 15 livres; sept autels d'argent pesant 200 livres chacun; deux vases d'or pesant chacun 50 livres; sept coupes d'or de 10 livres chacune, et quarante de 4 livre; quarante coupes ou autres vases d'argent du poids de 10 et 15 livres, et cinquante pesant 2 livres; plus de cent soixante candélabres d'argent pesant 30 ou 20 livres chacun; enfin, trois grandes urnes d'argent et deux encensoirs d'or. La cuve du baptistère était revêtue en dedans et en dehors d'une lame d'argent; une colonne de porphyre placée au milieu portait une lampe d'or, et l'eau était versée par un agneau d'or et par sept figures de cerfs en argent. Nous avons déjà mentionné les statues de Jésus-Christ et de saint Jean-Baptiste. Tous ces ornements montaient ensemble à 625 livres d'or et plus de 12,900 livres d'argent, ce qui représente pour la matière seule près de deux millions de notre monnaie. Constantin assigna aussi à cette basilique et aux autres églises de Rome des revenus considérables en terres ou

en maisons, soit en Italie, soit en Afrique et en Orient. La somme de ces revenus annuels était d'environ 500,000 francs. Enfin, les ornements en vases ou en meubles qu'il donna à ces églises, sans compter celle de Latran et à trois ou quatre autres en Italie, s'élevaient à la somme de plus d'un million. Il est possible, comme le soupçonnent quelques auteurs, qu'Anastase ait attribué à Constantin quelques-unes des offrandes faites par d'autres empereurs; mais en admettant cette conjecture pour les dons en or ou en argent, on ne peut guère l'étendre aux biens-fonds dont les titres devaient être mieux conservés.

Ces détails sont conformes d'ailleurs à ce que les auteurs contemporains nous apprennent des libéralités de Constantin. On sait par le témoignage d'Eusèbe qu'il bâtit à Rome, à Constantinople, dans la Palestine et en d'autres endroits, des églises ornées avec une magnificence incroyable, et qu'il leur assigna de riches dotations pour l'entretien du clergé et pour les besoins des pauvres. Il fit remettre pour les églises d'Afrique trois mille bourses à l'évêque de Carthage, et lui écrivit que si la somme était insuffisante, il pouvait s'adresser à l'intendant du domaine impérial, qui avait reçu ordre de fournir sans délai tout ce qui lui serait demandé. Saint Athanase nous apprend que ce prince avait ordonné aux magistrats de l'Égypte de fournir annuellement au patriarche d'Alexandrie une quantité considérable de blé pour l'entretien des vierges et des veuves inscrites sur les rôles des églises de la province. Théodoret ajoute que cette mesure fut étendue à toutes les églises, que Julien l'Apostat ayant supprimé ces distributions de blé, Jovien son successeur les rétablit jusqu'au tiers seulement, et que par cette portion dont les églises jouissaient encore au temps de cet historien, on pouvait juger de l'incroyable libéralité de Constantin (1). Du reste, ce prince n'épuisait

(1) Euseb. *Hist.* lib. X, cap. 6. *Vit. Const.* lib. I, cap. 43, lib. III,

pas le trésor public pour fournir à tant de largesses ; il y employait d'abord les biens confisqués sur des martyrs dont on ne trouvait pas les héritiers ; ensuite les immenses revenus de plusieurs temples qu'il fit abattre ; enfin , les sommes énormes que les empereurs païens employaient en folles profusions pour les spectacles , pour les jeux publics et autres divertissements de la multitude. Les détails qu'on trouve dans Suétone , dans Dion , dans Jules Capitolin et dans les autres historiens des empereurs , sur les profusions de Caligula , de Neron , de Commode , d'Héliogabale et même de Titus et de Marc-Aurèle , peuvent faire juger de l'incroyable dilapidation des revenus publics. C'étaient des jeux prolongés pendant des mois entiers ; des théâtres immenses revêtus d'or et de pourpre ; des multitudes de bêtes féroces rassemblées de toutes parts à grands frais et égorgées avec des lances d'argent ; des représentations de batailles navales sur des lacs remplis de vin ; des tables somptueusement servies dans toutes les rues ; enfin , des prodigalités telles , que Commode en une seule fois donna au peuple plus de 500 francs par tête , et que Caracalla dépensa en trois jours le trésor amassé par son père pendant dix-huit ans de règne. On voit combien il était facile à Constantin de se montrer magnifique envers l'Église et ses ministres , sans rien prendre sur les fonds destinés au service de l'État.

La piété des fidèles contribuait à augmenter de jour en jour les richesses des églises. La plupart continuaient d'offrir , selon l'usage , les dîmes et les prémices de leurs biens. Les saints docteurs insistaient dans leurs écrits et dans leurs exhortations publiques sur les motifs qui devaient engager les fidèles à cette pratique , et quoique l'Église n'en eût pas fait encore une obligation formelle , on la regardait néanmoins comme un devoir de charité ,

cap. 26 et 41 , lib. IV , cap. 38. — Theodoret. *Hist.* lib. I , cap. 11 , lib. IV , cap. 4. — Athan. *Epist. ad Solit.* — Sozom. lib. I , cap. 8.

et même de justice (1). C'est dans ce sens qu'on expliquait ces paroles de Jésus-Christ : Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. On doit entendre, dit saint Jérôme, par ce qui appartient à Dieu, les décimes, les prémices et autres offrandes pour le sacrifice (2). Le second concile de Mâcon, tenu en 585, ordonna à tous les chrétiens de payer la dîme aux ministres de l'Eglise, suivant l'usage immémorial, sous peine d'excommunication. C'est la première loi que l'on remarque à ce sujet. Mais elle montre que, dès lors, cette coutume était regardée comme obligatoire. Un grand nombre de chrétiens, et surtout de prêtres et d'évêques, se faisaient même un devoir, quand ils n'avaient pas de proches parents, de disposer d'une partie, et quelquefois de la totalité de leurs biens, en faveur de l'Eglise, par donation ou par testament. On en trouve dans l'histoire une foule d'exemples, parmi lesquels nous citerons celui de sainte Pulchérie, celui de saint Ambroise et de saint Cyrille d'Alexandrie (3). Constantin avait autorisé ces legs pieux en faveur de l'Eglise par une loi qui fut confirmée par ses successeurs (4). On exhortait les riches à racheter ainsi leurs péchés et à donner aux pauvres et à l'Eglise une part égale à celle de leurs enfants. Telles étaient en particulier les recommandations de saint Augustin, de saint Jérôme, de Salvien, et ce dernier blâme sévèrement les vierges, les veuves, et surtout les clercs qui, n'ayant point de proches parents, laissent leurs biens à des étrangers plutôt que de les donner à l'Eglise et aux pauvres (5). Mais les évêques, en général,

(1) Iren. lib. IV, cap. 34. — Cypr. de Unit. Eccl. et Epist. 9. — Orig. Hom. 11. in Numer. — Const. apost. lib. II, cap. 25 et 35.

(2) Hier. Comment. in Math. cap. 22. — Aug. Serm. 86.

(3) Sozom. lib. IX, cap. 1. — Vit. Ambr. — Conc. Chalced. Act. 3.

(4) Cod. Justin. lib. I, tit. 2.

(5) Aug. Serm. 86. Serm. de Divers. 355. — Hier. Epist. 92 ad Jul. — Salv. de Avar. et Epist. ad Salon.

désapprouvaient, et refusaient même les dons excessifs ou indiscrets qui tournaient au détriment des familles, et qui auraient pu exciter de justes réclamations (1).

On voit dans la Vie de saint Jean, l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie au septième siècle, que cette Eglise possédait alors des richesses immenses, puisqu'elle nourrissait plus de sept mille pauvres, qu'elle envoyait en outre des aumônes de tous côtés, et qu'elle perdit en un seul jour treize vaisseaux, portant chacun dix mille boisseaux de blé. Le concours de pèlerins, qui se rendaient de toutes parts en Palestine pour visiter les lieux saints, procuraient aussi à l'Eglise de Jérusalem des revenus considérables. Mais rien n'égalait les richesses de l'Eglise romaine ; on a vu les dons qu'elle reçut de Constantin, et depuis cette époque toutes les vies des papes font mention des riches présents faits aux églises de Rome, soit par les papes eux-mêmes, soit par les princes ou par quelques particuliers. La vie et les lettres de saint Grégoire le Grand peuvent faire juger des immenses patrimoines que l'Eglise romaine possédait en Italie, en Sicile, en Espagne, dans les Gaules et en d'autres provinces. Divers témoignages prouvent qu'avant la fin du septième siècle, elle comptait parmi ces patrimoines la ville de Gênes et toutes les côtes voisines jusqu'aux frontières des Gaules, puisque les Lombards, ayant alors usurpé ce pays, le restituèrent au pape Jean VII dans les premières années du huitième siècle comme une ancienne propriété de l'Eglise romaine (2).

Le clergé, désormais reconnu légalement, obtint avec la considération due à ses vertus, des privilèges et des immunités importantes. Constantin, aussitôt après sa conversion, adressa au proconsul d'Afrique un rescrit qui

(1) Aug. *Serm.* 355. — Ambr. *in Luc.* lib. VIII, n° 77. — Hier. *Epist.* 96 *ad Princip.*

(2) Paul. Diac. *Hist. Longob.* lib. VI, cap. 28. — Beda, *Chron.* an. 708.

ordonnait d'affranchir les ministres de l'Église de toutes les charges publiques, afin qu'on ne pût pas les distraire du service divin et qu'ils eussent toute liberté de se consacrer aux fonctions de leur ministère. On peut croire que des ordres semblables furent transmis aux gouverneurs des autres provinces, et l'on trouve dans le Code théodosien des lois du même prince, rendues bientôt après, qui confirment ce privilège et l'étendent à tout le clergé (1). Cette immunité, dont jouissaient les pontifes païens, était alors très-importante et très-recherchée à cause des obligations onéreuses et multipliées qui pesaient en général sur les sujets de l'empire et en particulier sur les habitants des villes. Elle comprenait d'une part l'exemption des charges curiales ou municipales qui imposaient aux citoyens, à proportion de leur fortune, des embarras et des dépenses considérables, et d'autre part l'exemption des servitudes personnelles que l'on appelait fonctions viles ou sordides, telles que certaines corvées imposées aux particuliers pour le service de l'État, par exemple, pour l'entretien des chemins publics, pour le service des postes, pour le logement des troupes ou des officiers du prince dans leurs voyages (2). Le clergé fut même exempté de l'impôt personnel ou capitation, et Valentinien I^{er} étendit en outre cette faveur aux vierges et aux veuves (3). Comme l'importance de ces immunités pouvait donner lieu à quelques abus, et qu'on voyait des particuliers, à peine baptisés, rechercher les fonctions ecclésiastiques pour se soustraire à l'obligation des charges publiques, Constantin défendit de choisir les clercs parmi ceux que leur fortune rendait sujets à cette obligation; car il est juste, dit la loi, que les riches portent les charges du siècle; et il fut ordonné ensuite que ceux

(1) Euseb. *Hist.* lib. X, cap. 7. — Cod. Theod. lib. XVI, tit. 2.

(2) Cod. Theod. lib. XI, tit. 16; lib. XVI, tit. 2.

(3) Cod. Theod. lib. XIII, tit. 10.

qui voudraient en être exempts devraient céder leurs biens. Mais une loi de Constance fit une exception en faveur des évêques et l'étendit même aux autres clercs, qui seraient élus avec le concours des membres de la curie municipale. Plus tard, par une loi de Valentinien I^{er}, la même faveur devint commune à tous les clercs après dix ans d'exercice (1). Constantin exempta aussi les églises de l'impôt foncier, et l'on crut que cette exemption devait s'étendre aux terres des églises et du clergé. Le concile de Rimini surtout s'efforça de faire interpréter la loi dans ce sens. Mais l'empereur Constance ordonna par une loi expresse d'assujettir aux contributions les biens de l'Eglise comme ceux des particuliers. Toutefois l'empereur Honorius les exempta de toutes les charges sordides, de toutes les contributions indirectes ou extraordinaires. Cette disposition fut maintenue par des lois postérieures, mais avec cette condition que les églises ne pourraient en profiter pour soustraire indirectement, sous aucun prétexte, les biens des clercs ou des laïques à l'obligation des impôts (2). On voit dans un sermon de saint Ambroise et dans les lettres de saint Grégoire le Grand, que les biens ecclésiastiques continuèrent pendant longtemps sous les empereurs d'être assujettis aux contributions ordinaires, et que l'Eglise ne songeait pas à réclamer contre cette obligation (3). Il en fut de même, en général, sous la domination des peuples barbares qui envahirent l'empire romain. Cependant quelques églises obtinrent des exemptions particulières. L'empereur Théodose le Jeune avait affranchi de tout impôt les églises d'Alexandrie, de Constantinople et de Thessalonique. On voit, dans un canon du premier concile d'Orléans, que Clovis avait aussi exempté d'impôt les terres qu'il donna

(1) Cod. Theod. lib. XII, tit. 4; lib. XVI, tit. 2. Ambr. *Epist.* 18.

(2) Cod. Theod. lib. XI, tit. 1 et tit. 24; lib. XVI, tit. 2.

(3) Ambr. *Serm. contr. Ausent.* — Greg. lib. V, *Epist.* 29; lib. IX, *Epist.* 64.

aux églises de son royaume. Childebert accorda une semblable exemption aux églises et aux monastères du royaume de Bourgogne. Clotaire I^{er} voulut obliger les églises à payer le tiers de leurs revenus; mais l'évêque de Tours lui représenta si vivement l'injustice d'enlever aux pauvres les aumônes destinées à les nourrir, que le roi abandonna son projet et confirma les exemptions accordées par ses prédécesseurs. Le roi Dagobert II confirma aussi, sur la demande de saint Rigobert, l'exemption dont jouissait depuis longtemps l'église de Reims (1). Mais ce ne fut guère qu'au huitième ou neuvième siècle que les biens ecclésiastiques commencèrent à jouir partout de l'exemption introduite par la féodalité pour tous les biens nobles.

Un autre privilège du clergé fut l'exemption, dans certains cas, de la juridiction séculière. Les clercs ne pouvaient être accusés que devant les évêques pour des crimes concernant la religion, et si l'accusateur, quel qu'il fût, ne prouvait pas sa plainte, il était condamné à l'infamie. On ne pouvait aussi les poursuivre en matière civile ou pécuniaire que devant les évêques. C'était une conséquence de la loi adressée à Ablave, préfet du prétoire, par Constantin, et portant que tous ceux qui avaient des procès pouvaient toujours les porter devant l'évêque, malgré l'opposition même de la partie adverse. Il est vrai que l'authenticité de cette loi est contestée par quelques auteurs. Mais il paraît d'ailleurs, par le témoignage de Sozomène, que ce privilège fut accordé aux clercs par une loi spéciale, et on en trouve une preuve bien positive dans une loi de Valentinien III, qui porte que les clercs qui exerceront le commerce, perdront leur privilège et seront soumis aux juges (2). Toutefois la lé-

(1) Greg. Tur. lib. IV, cap. 2; lib. X, cap. 7. — Flod. *Hist. Rem.* lib. II, cap. 2.

(2) Sozom. lib. I, cap. 9. — Cod. Theod. lib. XVI, tit. 2. — Valent. *nov.* 2.

gislation, sur ce point, ne fut pas toujours uniforme, car on a des lois de l'empereur Marcien et de l'empereur Léon I^{er}, portant seulement que les clercs ne pourront être traduits que devant les juges des lieux, sans être obligés de quitter leur poste, et qu'à Constantinople ils ne pourront être appelés en jugement que devant le préfet du prétoire. Peut-être faut-il entendre ces constitutions de l'appel après le jugement de l'évêque; mais une loi de Valentinien III n'admet point cette interprétation. Elle porte expressément que l'évêque n'a le pouvoir de juger les procès des clercs que de leur consentement et en vertu d'un compromis, et qu'il est permis aux laïques de les traduire devant les juges ordinaires, soit en matière civile, soit pour injures graves ou autres délits contre les particuliers; seulement dans ce dernier cas les évêques et les prêtres auront le privilège de se défendre par procureur (1).

On voit d'ailleurs les variations de la jurisprudence à cet égard dans une loi de Justinien, où il dit que le patriarche de Constantinople l'a prié d'accorder aux clercs le privilège, en matière de contestation pécuniaire, de ne pouvoir être cités d'abord que devant l'évêque, et de n'être traduits devant les tribunaux séculiers que dans le cas où l'affaire serait trop difficile pour être décidée par un jugement épiscopal. Ce prince recueillit dans son Code les lois rendues à ce sujet par ses prédécesseurs, et les confirma par d'autres semblables. Deux de ses *novelles* surtout règlent complètement cette matière. Elles portent que les clercs et les moines en matière civile, doivent être cités d'abord devant l'évêque, et si les parties acquiescent à son jugement, le juge du lieu devra le mettre à exécution. Mais si l'une des parties réclame dans le délai de dix jours, le juge prendra connaissance de la cause. S'il confirme la sentence de l'évêque, son juge-

(1) Valent. *nov.* 12,

ment sera sans appel; s'il l'infirmé, on aura le droit d'appeler, selon les règles ordinaires, devant le tribunal supérieur. En matière criminelle, les clercs peuvent être poursuivis devant l'évêque ou devant le juge laïque au choix de l'accusateur. Si l'on commence par le tribunal de l'évêque, après que l'accusé, convaincu, aura été déposé, le juge laïque le fera prendre pour le juger selon les lois. Si l'on s'est d'abord adressé au juge, il communiquera le procès à l'évêque, qui dégradera l'accusé s'il le trouve coupable, et le juge le punira selon les lois; mais si l'évêque ne trouve pas le crime suffisamment prouvé ou la procédure régulière, on devra surseoir au jugement, et renvoyer l'affaire à l'empereur. Du reste, s'il s'agit de crimes ecclésiastiques, l'évêque seul aura le droit d'en connaître et de les juger selon les canons, sans que le juge laïque puisse aucunement s'en mêler. Quant aux évêques, ils ne peuvent être appelés à comparaître devant les juges séculiers pour quelque cause que ce soit. Leurs différends, soit entre eux, soit avec quelques-uns de leurs clercs ou avec des fidèles, seront jugés par le concile de la province, avec appel au patriarche qui prononcera en dernier ressort (1).

Ces privilèges du droit romain furent généralement adoptés dans les nouvelles monarchies qui s'élevèrent en Occident sur les ruines de l'empire. Un grand nombre de conciles des Gaules, tenus dans le sixième et le septième siècle, défendirent avec l'approbation expresse des souverains, de traduire les clercs devant les juges séculiers sans la permission de l'évêque. C'est ce qu'on peut remarquer en particulier dans les canons du concile d'Agde, du concile d'Auxerre, des premier et deuxième conciles de Mâcon, du quatrième concile d'Orléans et du cinquième de Paris. Quelques-uns même prononcent la peine d'excommunication contre les juges qui violeraient

(1) Justin. *nov.* 83 et 123. — Cod. Justin. lib. I, tit. 4.

cette défense. Il y avait exception néanmoins pour les crimes capitaux, tels que l'homicide, le vol ou les maléfices. Mais dans ces cas même, si l'évêque avait commencé le procès, il n'était plus permis aux juges séculiers d'enlever le clerc coupable, et si les poursuites avaient été commencées par eux, ils ne pouvaient juger qu'avec le concours de l'évêque, ni infliger d'autres peines que celles qui étaient portées par les canons. On trouve ces dispositions reproduites dans une loi de Clotaire II, publiée pour confirmer les règlements du cinquième concile de Paris. Les lettres du roi Théodoric, conservées par Cassiodore, font voir aussi qu'une jurisprudence analogue était suivie en Italie sous l'empire des Goths. Ce prince déclare expressément dans plusieurs que, pour se conformer à la discipline de l'Eglise, il entend laisser aux évêques le jugement de toutes les causes personnelles des clercs, en matière criminelle; mais qu'en matière civile, la cause, après avoir été soumise à l'évêque, sera portée ensuite avec son avis devant la justice royale (1). On ne peut pas douter que les mêmes privilèges pour les clercs n'aient eu lieu en Espagne, où les évêques, comme on le voit dans les conciles de Tolède, avaient une si grande part aux affaires du gouvernement. Ce droit attribué aux évêques de juger leurs clercs fut encore étendu et confirmé plus tard, comme une suite du principe féodal qui réservait aux barons le jugement de leurs vassaux.

Comme les évêques, pendant les persécutions, étaient ordinairement choisis par les fidèles pour arbitres de leurs différends, Constantin se fit un devoir de sanctionner et de favoriser cet arbitrage volontaire. Il voulut, dit Sozomène, que le jugement rendu par les évêques sur les contestations portées devant eux fût définitif, comme s'il avait été rendu par l'empereur lui-même, et

(1) Cassiod. lib. I *Epist. var.* 9; lib. II *Epist.* 18; lib. IV *Epist.* 18 et 44.

que les gouverneurs des provinces ou autres magistrats fussent tenus d'en assurer l'exécution. Une loi de l'empereur Honorius, confirmée par Justinien, contient les mêmes dispositions, et ordonne que la sentence arbitrale des évêques sera sans appel comme celle du préfet du prétoire (1). Cette juridiction civile des évêques s'étendit bientôt par les nombreuses attributions qui leur furent conférées successivement en matière d'administration publique, principalement en ce qui regardait l'honnêteté des mœurs et la police municipale. Une loi des empereurs Valentinien I^{er} et Valens leur confia l'inspection sur les marchands pour empêcher ou réprimer les fraudes ou les injustices à l'égard des pauvres. Une loi d'Honorius, renouvelée par l'empereur Anastase, ordonne que les défenseurs des villes soient choisis et institués par les évêques dans une assemblée des clercs et des notables. Le défenseur était un magistrat municipal chargé de protéger les citoyens contre toute espèce d'oppression, soit de la part des officiers publics, soit de la part des simples particuliers. Ce fut en conformité de cet usage qu'on établit, un peu plus tard, des défenseurs ou avocats de l'Église, pour soutenir auprès des magistrats séculiers les intérêts de l'Église et des pauvres. Si les pères ou les maîtres voulaient prostituer leurs filles ou leurs esclaves, elles pouvaient, d'après une loi d'Honorius, réclamer la protection de l'évêque pour conserver leur innocence. Il pouvait aussi empêcher, comme le magistrat, qu'on ne fit monter des femmes malgré elles sur le théâtre (2). C'est ainsi que la législation, depuis Constantin, établit partout la juridiction des évêques à côté et quelquefois au-dessus des magistratures séculières. Ils eurent leur tribunal judiciaire pour les procès; ils furent assimilés aux officiers publics pour

(1) Sozom. lib. I, cap. 9 — Cod. Justin. lib. I, tit. 4.

(2) Cod. Justin. lib. I, tit. 4 et 55.

l'affranchissement des esclaves, pour les actes de mariage et pour les testaments, ils devinrent enfin peu à peu les premiers magistrats municipaux pour les affaires de police et la répression des abus.

Justinien confirma ces lois et porta encore plus loin le pouvoir temporel des évêques. Il mit sous leur protection les orphelins, les esclaves, les prisonniers, les veuves, et généralement toutes les personnes faibles ou pauvres que leur âge ou leur condition exposaient davantage aux vexations. Ainsi l'évêque devait intervenir, conjointement avec les magistrats, dans la nomination des tuteurs et curateurs; veiller à la conservation de la liberté des enfants trouvés; visiter chaque semaine les prisonniers libres ou esclaves, s'informer du sujet de leur détention, avertir les magistrats des abus qui auraient lieu à cet égard, et s'ils négligeaient d'y remédier, en donner avis à l'empereur lui-même. Les évêques furent aussi chargés, par le code Justinien, de veiller à l'observation des lois de police concernant les jeux de hasard, et de réprimer avec le concours des magistrats la transgression de ces lois. Enfin ils étaient chargés, conjointement avec trois notables citoyens, de l'administration et de l'emploi des revenus municipaux, et par conséquent de ce qui regardait la construction ou réparation des ouvrages publics (1). Toutes ces attributions donnaient, surtout aux évêques des grandes villes, une autorité temporelle fort étendue. On voit, par l'histoire de saint Cyrille d'Alexandrie, jusqu'où s'étendait le pouvoir des patriarches de cette ville, puisqu'il en chassa les juifs et qu'il confisqua les églises des novatiens avec leurs biens, leurs vases sacrés et tous leurs ornements. L'historien Socrate, en rapportant ces faits, ajoute que l'évêque de Rome, comme celui d'Alexandrie, joignait depuis longtemps à l'autorité spirituelle une domination

(1) Cod. Justin. lib. I, tit. 4.

temporelle (1). On voit aussi dans la Vie de saint Jean l'Aumônier, qui occupait le siège d'Alexandrie au commencement du septième siècle, qu'un de ses premiers soins fut de publier une ordonnance portant la peine d'amende ou de confiscation contre les marchands qui useraient de faux poids ou de fausses mesures; et qu'il employait, pour la surveillance des mœurs et de la police, un grand nombre d'officiers qui étaient autorisés à emprisonner les coupables, à leur infliger des amendes ou d'autres peines temporelles. Mais pour prévenir les vexations injustes, il faisait placer, deux fois par semaine, un siège devant la porte de l'église, où il écoutait publiquement toutes les plaintes.

Telles furent les principales attributions que les empereurs, dans l'intérêt public, jugèrent utile de conférer aux évêques. C'était une suite naturelle de l'estime et de la confiance qu'inspiraient leurs vertus. L'invasion des barbares vint encore augmenter le pouvoir et l'influence des évêques. Les Romains n'avaient en général que du mépris et de l'aversion pour ces conquérants féroces et grossiers, dont la plupart étaient en outre païens ou hérétiques. Au contraire, les évêques, tous Romains et souvent des plus nobles et des plus riches, obtenaient le respect des peuples, non-seulement par leurs vertus, mais encore par leurs talents ou leurs qualités personnelles, et surtout par leurs bienfaits. Ils étaient, au milieu du désordre social, les chefs naturels, les représentants et les protecteurs des peuples qui les avaient élus. On les vit quelquefois par le seul ascendant de leur caractère ou de leur réputation de sainteté, arrêter les barbares et sauver les villes du pillage. Qui ne sait l'effet que produisirent sur le farouche Attila les démarches de saint Loup, évêque de Troyes, et surtout du pape saint Léon. Ce même pontife ne réussit pas à sauver Rome du pillage

(1) Socr. lib. VII, cap. 7 et 9.

de Genséric ; mais il obtint au moins que les Vandales s'abstiendraient du meurtre et de l'incendie. La charité des évêques éclata plus que jamais parmi ces calamités publiques ; ils consacrèrent généreusement leurs biens au soulagement des peuples , au rachat des captifs, et plusieurs n'hésitèrent pas à vendre pour ces bonnes œuvres jusqu'aux vases sacrés des églises. On conçoit l'influence et la grande autorité que tant de circonstances devaient nécessairement donner aux évêques. Les barbares, après la conquête, se firent un devoir de respecter et d'étendre même cette autorité ; car ils ne pouvaient trouver un moyen plus sûr de gagner l'affection des peuples et de les gouverner selon leurs vœux, selon leurs besoins et leurs habitudes. Ils devaient être d'ailleurs portés naturellement, après leur conversion , à donner aux évêques les honneurs et les prerogatives dont avaient joui leurs barbares païens. Aussi le clergé devint partout le premier corps de l'État, et obtint bientôt la plus grande influence dans les affaires publiques.

Le même esprit qui avait inspiré toutes les lois qu'on vient de voir, fit aussi établir pour les églises le droit d'asile dont avaient joui les temples païens. C'était le droit pour les accusés qui s'y réfugiaient, de ne pouvoir y être poursuivis ou en être arrachés par la force. Il est probable qu'il fut attribué aux églises bien plus par l'usage que par la législation ; car les premières lois qu'on trouve rendues à cet égard par Théodose et ses successeurs, ont pour objet de le restreindre et non de l'établir. Elles ordonnent de saisir dans l'église les débiteurs publics, les homicides, les adulteres, les ravisseurs, et surtout les criminels condamnés au supplice. Elles prononcent même des peines contre les clercs qui voudraient s'y opposer, et condamnent les évêques ou les économes à payer pour les débiteurs réfugiés. Mais une loi de Théodose le Jeune reconnaît expressément ce droit de refuge pour les personnes en péril, et porte qu'elles seront en

sûreté, non-seulement dans l'église ou le lieu consacré à la prière, mais dans tous les bâtimens compris dans l'enceinte qui l'environne. Une autre loi, publiée par l'empereur Léon I^{er}, défend de tirer personne des églises, ni d'inquiéter les évêques ou les économes pour les dettes des réfugiés. Mais les économes ou les défenseurs de l'église devront s'informer incessamment de la qualité des réfugiés et de la nature de leur affaire, pour en faire leur rapport aux juges ou aux parties intéressées. Quant aux esclaves, on devra les rendre, après avoir exigé de leurs maîtres une promesse par serment de leur pardonner, ou de ne point s'écarter en les châtiant des lois de l'humanité (1). Ce privilège des églises fut confirmé en Occident par le premier concile d'Orange en 444; puis, avec le concours et l'approbation des souverains, par divers conciles du sixième siècle, notamment par les premier et quatrième conciles d'Orléans, par le second concile de Mâcon, et dans le siècle suivant par le concile de Reims et par le sixième concile de Tolède; enfin plus tard, par une multitude d'autres. On voit par les canons du premier concile d'Orléans et de celui de Reims, quel était le but des asiles; car ils portent qu'on ne pourra tirer des églises les réfugiés, qu'en promettant par serment de ne leur faire souffrir ni la mort, ni la mutilation, ni les tortures; mais ils devront, de leur côté, promettre d'accomplir la pénitence canonique due à leur crime. Les lois des Allemands et des Bava-rois, rédigées au septième siècle par ordre du roi Thierri, confirment également le droit d'asile, et portent qu'il devra sauver de la peine de mort.

Le respect pour les lieux d'asile tenait chez les païens à cette opinion vulgaire, que les dieux se chargeaient eux-mêmes de punir le criminel qui, se réfugiant dans leurs temples, venait se mettre ainsi sous leur dépendance.

(1) Cod. Theod. lib. IX, tit. 43. — Cod. Just. lib. I, tit. 42.

immédiate, en sorte qu'on devait regarder comme une impiété de vouloir leur ôter ce soin en paraissant douter de leur justice. Chez les chrétiens le droit d'asile eut une autre origine. Fondé sur cet esprit de charité et de douceur que recommande l'Évangile, il ne fut établi que comme un moyen d'adoucir à l'égard des criminels les rigueurs atroces d'une pénalité souvent barbare, et de fournir un refuge aux accusés innocents que ne protégeaient pas toujours les formes arbitraires de la justice. C'était surtout une ressource offerte aux esclaves contre la cruauté de leurs maîtres. On voit dans une lettre de saint Augustin à Macédonius, vicaire d'Afrique, quel était l'esprit de l'Église relativement à la peine de mort. « Voulez-vous savoir, dit-il, pourquoi nous intercédons autant qu'il dépend de nous pour tous les criminels? C'est que tout crime paraît pardonnable, lorsque le coupable promet de s'amender. Nous sommes donc bien éloignés d'approuver le péché, puisque nous voulons qu'on s'en corrige; mais en même temps que nous détestons le crime, nous avons pitié du criminel, et plus nous avons horreur du crime, plus nous craignons que celui qui l'a commis ne meure sans avoir eu le temps de s'amender. L'amour que nous avons pour tous les hommes, nous fait un devoir d'intercéder pour les coupables, de peur que le supplice qui finit avec leur vie, ne soit suivi d'un supplice qui ne finira jamais. Quand nous cherchons à les délivrer de la mort temporelle, c'est afin qu'ils ne tombent pas dans la mort éternelle, dont personne ne saurait les délivrer (1). » Tel a été dans tous les temps l'esprit du Christianisme, et de là vient que les chrétiens, comme le dit Athénagore dans son Apologie, se faisaient un devoir de ne point assister comme spectateurs aux exécutions criminelles, et que l'Église a constamment interdit à ses ministres de prendre

(1) Aug. *Epist.* 153 *ad Maced.*

aucune part aux causes judiciaires qui peuvent amener les condamnations capitales.

On peut juger par là des motifs qui firent établir le droit d'asile, et des effets qu'il produisit. Il n'avait pas pour objet d'offrir l'impunité aux coupables, mais de les protéger contre la vengeance et les voies de fait qui prévalaient souvent les informations, de laisser aux passions le temps de se calmer et aux évêques le moyen d'invoquer la clémence des empereurs ou des magistrats quand la faute pouvait être excusable ou que la peine excédait le crime, et surtout de laisser aux pécheurs le temps de se repentir et de profiter des secours spirituels que la religion offre aux pécheurs, et dont les grands criminels ont encore plus besoin que les autres. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la religion était le seul frein au despotisme, et que la vie des citoyens pouvait être menacée, même sous les meilleurs princes, par des ordres ou des poursuites arbitraires contre lesquelles leur unique ressource était dans l'inviolabilité des lieux d'asile. Plus tard et pendant les siècles d'anarchie féodale où l'on ne connaissait que la loi du plus fort, quand les seigneurs, toujours armés, étaient sans cesse en guerre les uns contre les autres, que les vengeances particulières semblaient un mal incurable, et que les vassaux opprimés n'avaient d'autre défense que la protection du clergé, l'utilité des lieux d'asile se fit sentir plus que jamais, et c'est alors aussi qu'ils se multiplièrent prodigieusement. Ce n'étaient plus seulement les églises, mais les cimetières, les maisons des évêques, les monastères avec leurs dépendances, les croix plantées sur les grands chemins, ou en d'autres lieux, et le territoire d'alentour qui offraient un asile contre toutes les poursuites, et leur inviolabilité fut garantie, autant que possible, par l'excommunication prononcée contre quiconque y porterait atteinte. Cette triste ressource n'a cessé d'être nécessaire que quand les lois ont repris leur vigueur; que la police

des villes, l'autorité royale et l'établissement des tribunaux réguliers, ont offert à la société comme aux individus, des garanties d'ordre, de protection et de justice.

Constantin, malgré son zèle pour la religion chrétienne, se fit un devoir néanmoins de ne pas porter atteinte au libre exercice du culte païen. Il interdit seulement les cérémonies étrangères ou les superstitions non autorisées, et fit démolir ou fermer quelques temples décriés par les débauches qui s'y commettaient. Il est vrai qu'Eusèbe et après lui Sozomène et Théodoret disent expressément que ce prince publia une loi pour interdire les abominations de l'idolâtrie, et défendit à tous les sujets de l'empire d'entrer dans les temples des faux dieux, de leur élever des statues et de leur offrir des sacrifices. Une loi des empereurs Constance et Constant, publiée en 341, semble supposer cette défense (1). Mais comme ces prohibitions n'étaient appuyées d'aucune sanction pénale, elles ne furent pas observées, et l'on sait par le témoignage positif de Libanius, que si les temples furent dépouillés de leurs revenus, on continua d'y célébrer comme auparavant les cérémonies du culte païen (2). La même politique fut suivie par les fils de Constantin et par les empereurs qui succédèrent à Julien l'Apostat. Ils publièrent divers édits contre les superstitions du paganisme; ils firent abattre des temples, et prirent toutes les mesures que permettait la prudence pour restreindre l'idolâtrie; il est même probable qu'ils en abolirent entièrement l'exercice public dans quelques parties de l'Orient, où le Christianisme avait fait des progrès plus étendus; mais en Occident les circonstances exigeaient plus de ménagements et l'idolâtrie continuait d'être tolérée. On pouvait même, jusqu'à un certain point, la con-

(1) Euseb. *Vit. Const.* lib. II, cap. 43; lib. IV, cap. 23. — Theodor. *Hist.* lib. V, cap. 21. — Sozom. lib. III, cap. 17. — Geop. Theod. lib. XVI, tit. 10.

(2) Liban. *Orat. pro templ.*

dérer encore comme la religion de l'État ; car les empereurs continuèrent de porter le titre de souverain pontife ; les jours fériés du paganisme étaient encore observés légalement pour les actes publics ; on appliquait encore la peine de mort aux vestales qui violaient leur vœu ; le sacerdoce païen conservait ses privilèges , et le trésor public fournissait aux dépenses des sacrifices. Les lois impériales avaient seulement placé le Christianisme dans la même condition légale par l'obligation de fêter le dimanche et par les divers privilèges accordés aux évêques et au clergé.

Enfin Gratien crut n'avoir plus besoin de garder les mêmes ménagements pour des superstitions que le temps faisait tomber chaque jour dans un plus profond discrédit. Il refusa la robe et le titre de souverain pontife ; il fit enlever du sénat la statue et l'autel de la Victoire, où les sénateurs païens avaient coutume de brûler de l'encens au commencement de chaque séance ; il abolit les privilèges des pontifes et confisqua les biens destinés à leur entretien ; il enleva aux vestales, si vénérées à Rome, les pensions et les honneurs dont elles jouissaient ; enfin il ordonna d'attribuer au fisc les donations qui seraient faites à l'avenir aux temples païens. Les sénateurs idolâtres adressèrent une députation à l'empereur pour réclamer contre ces mesures ; mais les sénateurs chrétiens, de leur côté, envoyèrent un mémoire où ils protestaient contre cette démarche , et l'empereur refusa d'admettre la députation des païens en lui faisant dire qu'elle ne représentait pas le sénat. Les païens essayèrent ensuite auprès de Valentinien II une nouvelle démarche qui eut pas plus de succès. Symmaque, préfet de Rome et chef de cette seconde députation, fit un long discours pour défendre les institutions du paganisme. Il insista principalement sur leur ancienneté, sur les victoires que les Romains avaient obtenues par la protection des dieux et sur les calamités publiques qu'il attribuait au

mépris de leur culte. Il exhorta l'empereur à imiter la tolérance de ses prédécesseurs, et à ne pas enlever à Rome la liberté de suivre et de pratiquer une religion consacrée par le respect des siècles et qui l'avait rendue maîtresse du monde. Il ajouta que les biens donnés aux temples par la piété des peuples devaient être une propriété inviolable comme toutes les autres, et qu'on ne pouvait les en dépouiller sans injustice. Saint Ambroise répondit à ce discours par deux mémoires où il réfuta toutes les déclamations du rhéteur païen. Il invoque la liberté de conscience, et montre qu'on ne pouvait, sans y porter atteinte, conserver dans le sénat l'exercice d'un culte réprouvé par la majorité déjà chrétienne, et dont elle serait forcée d'être complice par sa présence. Il fait voir surtout combien les prétentions et les doléances des païens sont en opposition avec leur conduite antérieure. Doit-on les écouter, dit-il, quand ils se plaignent qu'on abolit les privilèges de leurs pontifices, après qu'on les a vus persécuter les chrétiens avec tant d'acharnement, détruire leurs églises, et leur enlever naguère jusqu'au droit d'enseigner et de parler en public ? Qu'ils jouissent du droit commun, mais qu'ils ne prétendent pas à des faveurs (1).

Théodose porta les derniers coups à l'idolâtrie. Il renouvela d'abord l'interdiction des sacrifices ou autres cérémonies païennes, et chargea le préfet du prétoire de se rendre en Égypte et en d'autres provinces d'Orient pour abattre ou fermer les temples que la superstition entretenait encore. Appelé ensuite en Italie au secours de Valentinien II, il publia deux lois en 391 pour défendre d'immoler des victimes, d'entrer dans les temples et de rendre aucune sorte de culte aux idoles, sous peine d'une amende de quinze livres d'or. Il interdit vers la fin de la même année, sous peine de bannissement,

(1) Symmach. *Relat.* — Ambro. *Epist.* 17 et 18.

tous les sacrifices de jour ou de nuit, soit dans les temples ou ailleurs. Enfin, l'année suivante, une loi plus sévère encore défendit absolument l'immolation des victimes sous peine de mort, et tous les autres actes d'idolâtrie, sous peine de confiscation des lieux où ils auraient été commis. La peine devait être encourue, lors même qu'on n'aurait point consulté les entrailles de la victime au sujet de la mort des empereurs. Cette disposition fait voir pourquoi les lois antérieures avaient déjà interdit spécialement les sacrifices, et surtout prononcé des peines sévères contre les sacrifices nocturnes et contre toutes les pratiques de la divination. Une nouvelle révolte entraîna une seconde fois Théodose en Italie, l'an 394, et après une victoire signalée, il fit venir les sénateurs païens, leur fit un discours pressant pour les exhorter à abandonner leurs anciennes superstitions, et n'ayant pu les persuader, il leur déclara nettement qu'il maintenait la confiscation des biens rendus aux temples par son rival, et qu'il jugeait plus utile d'employer ces biens à l'entretien de ses troupes qu'à subvenir aux dépenses d'un culte superstitieux. Les lois de Théodose furent confirmées par ses fils Arcade et Honorius. Le premier par une loi de l'an 399, ordonna d'abattre les temples dans les campagnes, en recommandant toutefois d'user de prudence pour ne pas exciter des troubles; car dans quelques provinces, les villages renfermaient encore un assez grand nombre d'idolâtres. Le second publia aussi plusieurs lois pour défendre les sacrifices et toutes les cérémonies païennes; mais elles ne furent pas toujours rigoureusement exécutées, au moins dans quelques provinces où la superstition avait encore de profondes racines.

Telle fut la conduite politique des empereurs pendant le quatrième siècle à l'égard du paganisme. Leurs lois prohibitives furent en rapport avec le progrès des idées chrétiennes et la décadence de l'idolâtrie. Quand ils

abolirent les privilèges des pontifes et supprimèrent les dépenses du culte païen, ces institutions étaient expirantes et tombaient sous le poids du mépris public ; elles n'avaient plus d'autre appui que les préjugés de l'intérêt ou le fanatisme de l'ignorance. Mais les païens, quoique réduits à un petit nombre et décimés chaque jour par le temps, ne pouvaient encore se défaire de leurs illusions. Ils ne perdaient pas l'espoir de voir bientôt leurs superstitions reprendre faveur, et pour entretenir cette espérance, ils publièrent dans tout l'empire un oracile prétendu, portant que le Christianisme, établi par les sortilèges de saint Pierre, pour une durée de trois cent soixante-cinq ans, devait périr après ce laps de temps, en sorte qu'il touchait à sa fin (1). Cette prédiction circula dans toutes les provinces et ranima partout la confiance du parti ; tant il est vrai que les plus rudes leçons de l'expérience sont impuissantes contre l'obstination des préjugés, et que les partis, aussi bien que les individus condamnés à mourir de la main du temps, embrassent toujours avec ardeur les plus chimériques espérances.

Le paganisme, affaibli par la conversion des empereurs, n'avait pas cessé néanmoins de lutter par tous les moyens contre les progrès du Christianisme. Or vit plusieurs fois l'aristocratie païenne favoriser des révolutions politiques, ou en profiter pour reconquérir son influence et ses privilèges. C'est ainsi qu'après l'assassinat de l'empereur Constant, elle obtint de Magnence, proclamé empereur, l'abolition des lois de Constantin contre la divination et les sacrifices nocturnes. Elle obtint des concessions semblables de Maxime, qui s'empara du trône de Gratien. On sait avec quelle ardeur et quelle persévérance elle avait travaillé à l'élévation de Julien l'Apostat ; et on la vit encore, sous le règne de Théodose,

(1) August. *de Civ. Dei*, lib. VIII, cap. 53.

venger par l'assassinat des refus qu'elle avait essuyés Gracien et de Valentinien II. La défaite de Maxime pour les païens une leçon perdue ; plus leur parti s'affaiblissait, plus ils montraient de zèle et d'audace pour soutenir, et moins de quatre ans après, ils élevèrent encore sur le trône le rhéteur Eugène, dont ils obtinrent la restitution des biens enlevés aux temples. Ils eurent même l'espoir d'user bientôt de représailles contre le clergé. Saint Ambroise nous apprend qu'en passant à Milan, Flavien, préfet d'Italie et païen fanatique, annonça qu'il changerait bientôt l'église en écurie, et forcerait les clercs à s'enrôler (1). Mais une nouvelle victoire de Théodose vint tromper encore une fois les espérances du parti. On ne doit pas, du reste, s'étonner de ces illusions et de cette audace persévérante : car la sagesse inspirée par le Christianisme assurait aux païens, après leurs tentatives les plus folles, une amnistie complète, et ils trouvaient même le moyen de rentrer en faveur et d'obtenir souvent les dignités et les magistratures les plus importantes. Ainsi le fils même de Flavien, qui était mort les armes à la main contre Théodose, devint préfet de Rome ; un autre païen, Varius Messala, devint préfet du prétoire ; beaucoup d'autres officiers d'Honorius étaient païens : c'est l'histoire de tous les partis puissants par leurs richesses et par leur influence.

Le temps n'avait pas détruit toutes les préventions contre le Christianisme. On invoquait, pour le combattre, les traditions antiques, le respect des institutions consacrées par le temps, les anciennes victoires des Romains, l'on continuait de rejeter comme autrefois sur les chrétiens toutes les calamités publiques, en les attribuant au mépris du culte des dieux. L'invasion des Barbares, qui suivit de près l'abolition des cérémonies

(1) Ambr. *Epist.* 57.

païennes, vint offrir un nouveau prétexte à ces déclamations absurdes. On ne cessait de répéter que tout allait en décadence sous le règne du Christianisme ; les païens de Rome, en présence de l'ennemi qui menaçait la ville, semblaient prêts de se soulever pour rétablir les autels des dieux, et publiaient avec un fanatisme audacieux que c'était le seul moyen d'obtenir la victoire. Un fantôme d'empereur, nommé par Alarie, favorisa les anciennes superstitions pour obtenir l'appui du païen, et tomba bientôt sous le mépris de celui qui l'avait élevé. Mais les plaintes et les blasphèmes des païens continuèrent avec les malheurs publics. Ils accusaient la religion nouvelle d'avoir amené la ruine de l'empire ; et ces plaintes trouvaient même des échos parmi les chrétiens. Saint Augustin entreprit d'y répondre dans son admirable traité de *la Cité de Dieu*. Paul Orose, le disciple et l'ami de saint Augustin, composa dans le même but une histoire générale pour montrer que dans tous les temps la société avait eu à souffrir des calamités semblables. Quelques années plus tard, Salvien, dans son *Traité de la Providence*, entreprit de répondre aux murmures des mauvais chrétiens, et représenta les malheurs publics comme un juste châtimement de leurs crimes. Il s'élève particulièrement contre la dissolution des mœurs, contre l'impureté des spectacles profanes, et se plaint qu'il n'y ait presque pas de villes, excepté celles qu'occupent les barbares où l'on ne trouve des lieux ouverts à la prostitution. Rappelant à cette occasion la luxure effrénée des Africains, et les lois portées par les Vandales contre les lieux de débauches et les femmes publiques ; ces barbares, dit-il, par la sévérité de leur discipline, ont fait un miracle presque incroyable ; ils ont contraint les Romains eux-mêmes à la chasteté. Salvien remarque aussi avec indignation que la ville de Trèves, ravagée pour la quatrième fois, semblait ne regretter que la perte de ses

etacles, et ne rougissait pas d'adresser des supplications à l'empereur pour en demander le rétablissement. On il s'élève avec force contre la dureté des riches et grands, dont les injustices et les violences faisaient féder la domination des barbares à celle des Romains. On voit dans cet ouvrage quelle était encore dans certaines villes, quoique chrétiennes, la puissance des habi-les introduites par le paganisme, et l'ousait, d'ailleurs, les combats de gladiateurs, si opposés à l'esprit de angile, ne furent abolis que dans les premières années du cinquième siècle. Ajoutons qu'à la fin du même le, il fallut des remontrances pressantes du pape ose pour faire abolir par le sénat de Rome les Luper-s et autres superstitions païennes. Ce fait et les dés-de plusieurs conciles du même temps sont une ave que le paganisme, abandonné comme religion, maintenait souvent dans les mœurs par la puissance séductions sensuelles.

La plupart de ceux qui prenaient la défense de l'idole, surtout en Occident, n'étaient guère animés que des motifs d'intérêt ou de politique. Ils voulaient la tenir comme une religion ancienne et liée intimement à toutes les institutions romaines; ils invoquaient l'érêt de la société pour défendre leurs privilèges, leurs dignités et leur influence menacés par une transformation sociale qui faisait passer insensiblement le pouvoir réel ou la direction de la société aux chefs de l'église chrétienne. Plusieurs demeuraient fidèles au culte national par le seul effet de l'habitude, et parce qu'il était la religion de leurs pères et celle qu'ils pratiquaient dès leur enfance. L'attachement religieux et l'opposition aux superstitions païennes n'existait guère que dans la populace et dans les campagnes, où la puissance des préjugés tenait lieu de conviction. Aussi voit-on les défenseurs de l'idolâtrie, dans leurs écrits, s'attacher peu à la discussion religieuse, et insister principa-

lement sur les considérations politiques. Mais, en Orient, il s'était formé une secte de sophistes qui essayèrent de soutenir l'idolâtrie en portant la discussion sur le terrain religieux, et pendant plus de trois siècles ils firent une guerre acharnée au Christianisme. Ayant adopté l'éclectisme pour base de leur philosophie, ils empruntèrent à toutes les sectes, à toutes les religions les éléments d'un système de néo-paganisme qui avait pour but d'expliquer et de réhabiliter l'idolâtrie. Ils prétendaient montrer que les différentes écoles de la philosophie hellénique étaient d'accord sur les points essentiels, que l'enseignement général de ces écoles était conforme, d'ailleurs, aux traditions de tous les peuples, et recevait ainsi un nouveau caractère de certitude par l'autorité de ce consentement universel; enfin que la doctrine chrétienne, dans ce qu'elle paraissait avoir de remarquable, n'était point nouvelle et ne renfermait rien qui dût la mettre au-dessus de la philosophie.

Éclairés par les lumières que l'Évangile avait répandues dans l'univers, ils posèrent en principe le dogme de l'unité de Dieu; mais ils supposèrent en même temps au-dessous du Dieu suprême un certain nombre de puissances émanées de lui, qui étaient comme ses ministres et qui veillaient au gouvernement du monde dans les différentes fonctions dont il les avait chargées. Elles remplissaient donc à l'égard des hommes l'office de la Providence, de sorte qu'elles avaient droit par cela même à leurs hommages, à leurs prières, et c'est à elles que s'adressait, selon eux, le culte rendu aux différents dieux du paganisme. Quant aux fables honteuses ou ridicules de la mythologie, ces enthousiastes cherchèrent à les justifier par des explications allégoriques, en les présentant comme des emblèmes et des figures qui renfermaient sous une enveloppe symbolique, les mystères les plus profonds de la nature. Du reste, pour combler les lacunes ou corriger les imperfections de la philosophie païenne,

ne firent pas difficulté d'emprunter les éléments de leur système au Christianisme lui-même, dont ils adoptèrent, sur plusieurs points, les idées, ou au moins le langage. On connaît cette trinité platonicienne, qu'ils s'attachèrent tous à mettre en lumière et à développer sur le modèle du dogme chrétien, quoiqu'ils n'aient pu s'accorder entre eux pour déterminer les principes dont elle se composait. Mais ce fut surtout pour la morale qu'ils profitèrent des lumières de l'Évangile, et de là vient que leur doctrine, à cet égard paraît si évidemment supérieure à celle des anciens philosophes. Enfin ils inventèrent des miracles de toutes sortes pour soutenir l'idolâtrie et les opposer à ceux du Christianisme ; ils vantaient même de pouvoir en faire, et c'est dans ce but qu'ils prétendirent consacrer, sous le nom de Théurgie ou d'art divin, toutes les superstitions de la magie. Quoique ce plan ne manquât pas d'habileté et qu'un pareil système pût présenter aux païens quelques avantages assez spécieux pour le faire accueillir avec enthousiasme, il reposait néanmoins sur des bases trop peu solides pour résister à une critique sérieuse ; et les docteurs chrétiens, qui entreprirent de le réfuter n'eurent pas de peine à en faire sentir la fausseté ou la niaiserie. S'il avait pu ranimer un moment la superstition sous les embrasements païens et réchauffer le zèle de quelques fanatiques, il ne pouvait faire illusion aux esprits sérieux ni arrêter les progrès du Christianisme. Aussi tous les efforts de Julien l'Apostat et des sophistes qui l'entouraient servirent bien plus à constater la décadence et la vanité de l'idolâtrie qu'à lui rendre une influence définitivement redoublée. Arnobe, dans ses livres contre les Gentils, Lactance, dans ses Institutions divines ; Eusèbe, dans sa Préparation évangélique, et saint Augustin dans son Traité de la Cité de Dieu, démontrèrent jusqu'à l'évidence l'absurdité de toutes ces rêveries. Ce n'était pas seulement la puissance des idées et la force de la vérité, mais

aussi la puissance du génie qui devait assurer au Christianisme une prompte victoire dans cette lutte contre des superstitions extravagantes et surannées. Qu'étaient, en effet, tous les défenseurs du paganisme, comparés à saint Athanase, à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Chrysostôme, à saint Ambroise, à saint Jérôme, à saint Augustin et aux autres docteurs de l'Eglise. On peut assigner plusieurs causes de cette infériorité ; mais il en est une qu'on n'a pas assez fait remarquer, quoi qu'elle soit peut-être la principale et qu'elle explique la décadence toujours croissante de la littérature profane : c'est que tous les hommes qui avaient quelque portée d'esprit voyaient dans le Christianisme la religion de l'avenir et abandonnaient les anciennes superstitions pour les vérités nouvelles, qui devaient régénérer le monde. Il ne restait dans le paganisme que des esprits dominés par la force des préjugés ou de l'habitude, des sophistes sans génie ou des rhéteurs sans idées : faut-il s'étonner de ne voir dans leurs écrits que des lieux communs, des pensées triviales et d'insipides déclamations ?

Les empereurs chrétiens ne se bornèrent pas à favoriser les progrès du christianisme par des lois contre l'idolâtrie ; leur autorité servit aussi à faire tomber promptement les anciennes hérésies en défendant aux hérétiques de s'assembler et en ordonnant de rechercher et de brûler leurs livres. Il n'y eut donc bientôt plus de valentiniens, de marcionites ni d'autres gnostiques ; la plupart se réunirent à l'Eglise, et ceux qui demeurèrent opiniâtres moururent sans laisser de successeurs ; car, n'ayant plus la liberté de s'assembler publiquement, ni même secrètement à cause de l'active surveillance des évêques, ils ne faisaient plus de prosélytes, et d'ailleurs la plupart de ces sectes étaient peu nombreuses et fort décriées par l'absurdité de leur doctrine et la corruption de leurs mœurs. Les manichéens furent ceux qui durèrent le plus longtemps, parce qu'ils employaient tous les

moyens de dissimulation pour se cacher, et qu'ils étaient d'ailleurs une secte politique autant que religieuse. De là vient aussi que les lois portées contre eux furent plus rigoureuses et plus sévèrement exécutées. L'empereur Constantin, aussitôt après sa conversion, se fit un devoir de réprimer les donatistes qui troublaient l'Eglise d'Afrique par leurs violences. Il ordonna, par un rescrit adressé au gouverneur, de leur ôter leurs églises et de confisquer les lieux où ils s'assembleraient. Il publia ensuite, après le concile de Nicée, une loi qui contenait les mêmes dispositions contre tous les hérétiques. Il ordonna aussi de rechercher partout leurs livres pour les brûler, et défendit spécialement de lire ou de garder les écrits d'Arius sous peine de mort (1). Tous ces édits de Constantin furent renouvelés par ses successeurs, mais ils ne furent pas toujours appliqués rigoureusement, et les novatiens surtout obtinrent une si grande tolérance, qu'ils avaient encore, dans les premières années du cinquième siècle, des églises à Alexandrie et à Constantinople.

Plusieurs lois de Théodose défendent aux hérétiques de s'assembler soit dans les villes, soit dans les campagnes, sous les peines portées précédemment, et de faire aucune ordination sous peine de confiscation du lieu où elle serait faite et d'une amende de dix livres d'or par tête contre ceux qui conféreraient les ordres ou qui les recevraient. D'autres lois du même prince contre les manichéens leur ôtent tous les droits civils, les déclarent infâmes, et les privent du droit de tester ou de rien recevoir par testament ou par donation, et même de succéder aux biens de leurs pères et mères. Elles prononcent même la peine de mort contre ceux qui prenaient le nom d'encratites et de saccophores, et pour assurer l'exécution de ces lois, l'empereur ordonna au préfet du prétoire de recevoir

(1) Socr. lib. I, cap. 9. — Sozom. lib. I, cap. 20. — Euseb. *Vit. Const.* lib. III, cap. 63. — Cod. Theod. lib. XVI, tit. 5.

toutes les dénonciations et d'établir des inquisiteurs chargés de rechercher les hérétiques et d'informer contre eux. Honorius porta des lois encore plus sévères. Il ordonna de punir les manichéens du dernier supplice, et déclara les autres hérétiques en général privés de tout droit civil et incapables de remplir aucun emploi. Théodose le Jeune renouvela ces dispositions contre les nestoriens, et Marcien, son successeur, contre les eutychiens. Ce dernier prononça même la peine de mort contre ceux qui enseigneraient publiquement les erreurs condamnées par le concile de Chalcedoine (1).

Justinien recueillit ces lois dans son code et en publia d'autres pour les confirmer. Il déclara infâmes à perpétuité, privés de tout droit civil et bannis de l'empire avec confiscation irrévocable de leurs biens, tous les hérétiques de l'un et de l'autre sexe, quelle que fût leur dénomination ; il étendit la peine d'infamie et de bannissement à ceux qui seraient suspects d'hérésie, s'ils ne se justifiaient, après en avoir reçu l'ordre de l'Eglise, par des preuves convenables ; enfin une de ses lois porte que tous les gouverneurs de province, avant d'entrer dans l'exercice de leurs charges, déclareront, en prêtant serment de fidélité, qu'ils sont en communion avec l'Eglise catholique, et promettront de ne jamais rien faire contre elle et de réprimer de tout leur pouvoir les entreprises de ses ennemis (2). Cette législation fut adoptée dans les monarchies qui s'élevèrent en Occident sur les débris de l'empire romain. On trouve dans la loi des Visigoths, promulguée en Espagne, des dispositions entièrement semblables, et c'est d'après cela que dans le sixième et le huitième concile de Tolède, qui étaient comme les états généraux de la nation, il est ordonné que le souverain, avant de monter sur le trône, promettra entre autres choses par serment de ne point souffrir

(1) Cod. Theod. lib. XVI, tit. 5. — Cod. Justin. lib. I, tit. 5.

(2) Cod. Justin. lib. I, tit. 5, *novelle 8*.

d'hérétiques dans le royaume. La même pénalité avait lieu en France contre les hérétiques opiniâtres. Ils étaient bannis ou condamnés à la prison perpétuelle. C'est ainsi que furent traités, vers le milieu du septième siècle, un hérétique monothélite et quelques autres novateurs qui cherchaient à séduire le peuple. De là vient qu'on trouve à peine dans ce royaume quelques exemples d'hérésie jusqu'à la fin du neuvième siècle.

La législation impériale ne fut pas moins sévère contre les apostats, car on voyait souvent, dans le quatrième siècle, des païens sans religion embrasser le Christianisme par des vues d'intérêt, pour faire leur cour et obtenir des faveurs, puis retourner avec la même légèreté au paganisme, et les empereurs jugèrent nécessaire de réprimer ce scandale par la confiscation et les autres peines portées contre les hérétiques. Une loi de Théodose le Jeune et de Valentinien III prononce même la peine de mort contre ceux qui emploieraient la violence ou la séduction pour entraîner les fidèles dans l'apostasie. La haine invétérée des juifs contre le Christianisme et les excès dont ils se rendaient souvent coupables, firent aussi porter contre eux des lois rigoureuses. Il leur fut défendu sous peine de confiscation, de bannissement, et quelquefois sous peine de mort, d'acheter des esclaves chrétiens, et surtout de les circoncire et de leur faire embrasser le judaïsme. Des lois de Constance et de Théodose sou mirent aux peines portées contre l'adultère, les mariages des juifs avec les chrétiens, et permirent à toute personne de les dénoncer. Plusieurs édits postérieurs interdirent aux juifs d'exercer aucun emploi civil, de témoigner en justice contre les chrétiens, et de bâtir aucune nouvelle synagogue. Enfin, Théodose le Jeune prononça la peine de confiscation et de bannissement perpétuel contre ceux qui pervertiraient des chrétiens (1).

(1) Cod. Justin. lib. I, tit. 5 et 7. — Cod. Theod. lib. XVI, tit. 3 et 9.

Il faut remarquer du reste que la sévérité des lois impériales sur les points dont il s'agit était bien adoucie dans la pratique par l'esprit de modération et de prudence qui présidait ordinairement à leur exécution. C'est ce qu'atteste expressément Sozomène à l'occasion des lois de Théodose contre les hérétiques : Ce prince , dit-il , publiait contre eux des lois sévères , mais il ne les exécutait pas. Son dessein n'était pas de punir les hérétiques, mais de les ramener à la vraie foi par la crainte des châtimens , et il donnait de grandes louanges à ceux qui se convertissaient de bon gré (1). Tel fut le motif qui obligea les empereurs à renouveler si souvent les anciennes lois dont l'inexécution pouvait faire croire qu'elles n'étaient plus en vigueur. On voit ce motif exprimé formellement dans une loi d'Honorius : De peur, dit-il, que les donatistes et les autres hérétiques, aussi bien que les juifs et les païens, ne regardent les anciennes lois comme tombées en désuétude, nous enjoignons à tous les juges de s'y conformer exactement et d'appliquer sans hésitation toutes les peines qu'elles prononcent. Les évêques eux-mêmes inspiraient cette modération aux empereurs, et n'oubliaient rien surtout pour empêcher que les hérétiques, même les plus coupables, ne fussent punis de mort. On sait la conduite de saint Martin et de saint Ambroise à l'occasion des priscillianistes, et l'on a plusieurs lettres de saint Augustin où il s'efforce de faire commuer la peine capitale décernée contre les donatistes, dont les fureurs séditieuses portaient dans toute l'Afrique le pillage et l'incendie. L'Église acceptait, invoquait même le secours de la puissance impériale contre l'hérésie, mais elle n'approuvait que les mesures nécessaires pour empêcher les progrès de l'erreur et garantir les fidèles de la séduction. C'était une maxime générale et incontestable qu'on ne pouvait contraindre personne à changer de

(1) Sozom. lib. VII, cap. 12.

croiance. Rien ne doit être, dit Lactance, plus volontaire et plus libre que la religion. Il n'est pas permis aux chrétiens, dit saint Chrysostôme, de combattre l'erreur par la contrainte et la violence, mais seulement par la raison et la douceur. Dieu n'empêche pas, dit-il ailleurs, de réprimer les hérétiques, de leur ôter la liberté de parler, de disordre leurs assemblées et de rompre toute alliance avec eux; il défend de répandre leur sang (1):

On vient de voir les avantages que retira l'Église de la conversion des empereurs, et les lois qu'ils publièrent en faveur du Christianisme. Mais s'ils contribuèrent à la ruine de l'idolâtrie, s'ils firent tomber les sectes anciennes et réprimèrent quelquefois les nouvelles hérésies, s'ils accordèrent au clergé les immunités et les privilèges du sacerdoce païen, s'ils augmentèrent l'influence et l'autorité des évêques par une juridiction temporelle, s'ils confirmèrent enfin par leurs édits les lois de l'Église en matière de dogme ou de discipline, on les vit aussi bientôt abuser de leur autorité pour combattre la foi catholique, et l'on peut se demander si la liberté pure et simple, sans appui comme sans entraves, n'eût pas été plus avantageuse à l'Église qu'une protection toujours précaire qui dégénéra trop souvent en oppression? Qui ne sait en effet ce que la religion eut à souffrir dans tous les temps de la part des princes hérétiques ou fauteurs de l'hérésie, qui, poussés par un zèle aveugle, tournèrent contre l'Église elle-même les lois publiées d'abord pour sa défense. C'est ce qu'on vit à l'occasion des hérésies d'Arius, d'Eutychès et de plusieurs autres qui causèrent de si grands troubles dans l'empire. Constantin lui-même, dont Dieu s'était servi pour asseoir le Christianisme sur le trône, après s'être d'abord hautement déclaré contre l'arianisme condamné par le con-

(1) Lact. *Inst. divin.* lib. V, cap. 20. — Chrys. *Contr. Gent.* n° 3; *Hom.* 46 in *Matth.*

cile de Nicée, se laissa séduire par les ariens vers la fin de sa vie, au point de consentir à la condamnation et à l'exil de saint Athanase. Constance, son fils, s'étant laissé entraîner dans le même parti, le protégea ouvertement par ses édits et ses violences contre les catholiques. Dieu, en permettant que les premiers empereurs chrétiens fissent servir leur autorité à la défense et à la propagation de l'erreur, voulait montrer encore à tous les siècles futurs que sa religion n'a pas besoin des puissances de la terre pour se soutenir. Le règne de Jovien fut trop court pour assurer l'effet des mesures qu'il prit en faveur de l'Église. L'empereur Valentinien I^{er} était attaché à la vraie foi, et l'Église d'Occident jouit sous lui d'une longue paix. Mais en Orient, son frère Valens, dévoué au parti de l'arianisme, persécuta les catholiques avec une violence qui aurait eu des suites déplorables, si la Providence n'eût abrégé son règne par une fin prématurée.

L'hénotique de Zénon, en faveur des eutychiens, les persécutions occasionnées par cet édit sous l'empereur Anastase, l'*ecthèse* d'Héraclius et le *type* de Constant en faveur du monothélisme, et un grand nombre d'autres faits connus, montrent combien l'Église eut souvent à se plaindre et à souffrir de l'intervention des princes dans les affaires de la religion. La puissance séculière, au lieu d'attendre les décisions de l'Église et de les appuyer par son autorité, s'attribua le droit de prononcer elle-même sur les matières de foi et voulut imposer son jugement par la force. On sait les efforts de l'empereur Constance ou du moins de ses officiers pour influencer les décisions du concile de Rimini. Mais le scandale de l'usurpation sur les droits de l'Église fut porté plus loin par Justinien. Ce prince voulut régler par ses lois les affaires de la religion, les matières de dogme ou de discipline, comme les affaires temporelles de l'empire. Il commença par publier un édit dogmatique où il anathématisait les erreurs et la personne même d'Origène et de ses sectateurs,

puis il adressa cette constitution au pape et aux quatre patriarches d'Orient, et força tous les évêques à y souscrire. Ils s'y décidèrent parce qu'elle était au fond conforme à la doctrine catholique; mais elle n'en était pas moins une sorte d'usurpation sur les droits de l'autorité spirituelle. Bientôt après Justinien publia un autre édit qui portait condamnation des écrits connus sous le nom des *trois chapitres*, avec anathème contre Théodore de Mopsueste, et il voulut également obliger tous les évêques à y souscrire.

La réprobation dont l'Église avait déjà frappé les erreurs d'Origène, pouvait sembler une excuse pour le premier édit; mais quant au second, l'usurpation était flagrante, car l'Église n'avait porté aucune décision sur les ouvrages qu'il entreprenait de condamner, et cette entreprise était d'autant plus téméraire qu'elle était inspirée par les ennemis du concile de Chalcédoine et dans le but d'y porter atteinte ou du moins d'en affaiblir l'autorité. Aussi les patriarches de l'Orient firent des représentations contre cet édit; mais ils y souscrivirent néanmoins avec la plupart des évêques, car ceux qui refusaient étaient exilés, emprisonnés ou déposés. Le pape Vigile résista plus longtemps; mais amené à Constantinople, on lui fit violence, et après bien des hésitations et des variations, il se vit contraint de céder pour le bien de la paix. En effet, un concile, influencé par Justinien, procéda, sans l'intervention du pape, à l'examen et au jugement de cette affaire, et comme l'empereur était bien décidé à maintenir ce qu'il avait entrepris et que la décision du concile de Constantinople était orthodoxe, le pape, craignant un schisme, crut devoir enfin la sanctionner par son approbation. Toutefois une partie des Églises d'Occident refusèrent longtemps d'y souscrire; quelques-unes même se séparèrent ouvertement du saint-siège, et allèrent jusqu'à excommunier le pape Vigile; tel fut le résultat de la téméraire usurpation de

Justinien. Mais toujours poussé par la même manie de décider, il publia encore un peu plus tard un autre édit où il approuvait l'hérésie des incorruptibles qui était un rejeton de celle des eutychiens.

L'hérésie des monothélites ne fut pas seulement appuyée par des lois impériales, elle amena de plus des persécutions d'une violence incroyable. On vit le pape saint Martin enlevé de son siège, conduit par force à Constantinople, jeté dans une prison, les fers aux pieds et le carcan au cou, et traîné sur les escaliers avec une telle brutalité qu'il les rougissait de son sang; enfin, déporté dans un lieu barbare, où il resta privé de tout jusqu'à sa mort. Mais jamais l'abus de l'autorité impériale ne fut plus grand et ne se fit mieux sentir qu'au sujet de l'hérésie des iconoclastes. C'étaient presque toujours auparavant des évêques dévoués à l'erreur qui avaient employé leur crédit auprès des princes pour les rendre complices ou auteurs de l'hérésie; mais dans cette circonstance, les empereurs, abusant de leur pouvoir arbitraire, devinrent eux-mêmes les auteurs et les chefs d'une nouvelle secte, et rendirent complices de leurs violences la plupart des évêques de l'Orient, qui, par une lâche condescendance, sacrifièrent la vérité à leur fortune et à leur repos. On vit alors se manifester dans l'Église grecque cet état de décadence et d'asservissement que devait produire l'intervention habituelle des empereurs dans les affaires de la religion. Constantin Copronyme réunit à Constantinople un concile de trois cent trente-huit évêques, et dans ce grand nombre on en voit à peine quelques-uns qui aient eu le courage de défendre la vérité et de résister aux volontés de l'empereur. Les iconoclastes, s'appuyant sur l'autorité apparente d'un concile qu'ils osaient appeler œcuménique, se crurent en droit d'exercer partout les plus odieuses violences. Ils foulaient aux pieds les images et les crucifix; ils profanaient les vases sacrés, outrageaient les

reliques et faisaient souffrir les plus cruelles tortures aux personnes de tout âge, de tout sexe et de toute condition qui condamnaient leur impiété. On ne peut lire sans horreur les barbares traitements qu'on fit endurer à saint Étienne, abbé du monastère d'Auxence, et à d'autres défenseurs des saintes images.

Ainsi, depuis le quatrième siècle, on vit successivement l'arianisme, l'eutychianisme, l'hérésie des monothélites et celle des iconoclastes trouver un appui dans l'autorité temporelle, et porter le trouble par ce moyen dans une grande partie de l'Église. Les empereurs semblaient moins occupés de défendre l'empire que d'opprimer les consciences, et les maux publics ne pouvaient arrêter cette manie de prendre part aux querelles religieuses, et quelquefois de les faire naître ou de les ranimer par des mesures contraires à la doctrine catholique et aux droits de l'autorité spirituelle. On ne saurait imaginer tout ce que la religion eut à souffrir de cette funeste intervention. Il y eut à peine en Orient, dans le cours de plusieurs siècles, quelques empereurs qui aient fait servir leur autorité à protéger l'Église. Plusieurs exercèrent des persécutions violentes contre les catholiques, et assurèrent ainsi pendant longtemps le triomphe de l'hérésie. L'Église d'Occident ne fut pas exempte des mêmes épreuves. Quelques-uns des princes barbares qui avaient embrassé l'arianisme, crurent devoir, par intérêt politique, laisser aux peuples conquis la liberté de conscience; mais d'autres employèrent la violence pour faire prévaloir la doctrine de leur secte. On n'ignore pas les horribles persécutions exercées en Afrique par les Vandales, et ce qu'il faut remarquer, c'est qu'ils s'autorisaient de l'exemple des empereurs romains qui avaient porté des lois contre les ariens. On ne tolérerait pas leurs erreurs dans l'empire d'Occident; ils ne voulurent pas tolérer la doctrine catholique dans leur royaume, et comme c'est presque toujours un effet de l'hérésie d'exci-

ter le fanatisme jusqu'à la fureur, leurs violences n'eurent point de bornes. Combien ne voit-on pas d'autres faits semblables dans l'histoire de l'Église ! Quel obligant tableau n'offre-t-elle pas à chaque instant des plaies faites à la religion par l'abus de l'autorité temporelle ! Qui ne sait que c'est surtout par la tyrannie des princes que le protestantisme s'est établi dans une grande partie de l'Europe, violemment détachée de l'unité catholique ? Tant d'exemples déplorables doivent faire comprendre le danger de l'intervention des souverains dans les affaires de la religion, et l'on doit reconnaître que l'Église a eu plus à souffrir de leur tyrannie qu'elle n'a profité de leur protection.

Après l'exposé que nous venons de faire de la condition légale du Christianisme depuis la conversion des empereurs, il nous reste à jeter un coup d'œil sur les conséquences morales de cette révolution, et sur les circonstances nouvelles au milieu desquelles se trouva jetée l'Église par l'invasion des barbares. Les persécutions renouvelées si souvent pendant trois siècles n'avaient pu arrêter les progrès du Christianisme, et l'on a vu précédemment ce fait constaté par l'aveu des païens eux-mêmes, aussi bien que par le témoignage unanime des Pères de l'Église. On ne saurait donc, sans contredire tous les monuments de l'histoire, attribuer à la protection des empereurs le triomphe du Christianisme sur l'idolâtrie. Cela est si vrai, que les incrédules modernes ont regardé la conversion de Constantin, non comme un effet de la conviction, mais comme une mesure dictée par la politique pour mettre les chrétiens dans son parti. Qu'aurait-il gagné par cette démarche, ou plutôt n'est-il pas visible qu'il eût compromis ses intérêts, si les chrétiens n'eussent pas formé déjà un corps nombreux et assez puissant pour que le désir de se les attacher pût l'emporter sur la crainte de blesser le parti païen. Il est vrai qu'une sage politique devait engager les empereurs à

protéger le Christianisme comme un principe de régénération et de salut pour la société. En effet, l'empire romain portait depuis longtemps dans son sein des germes de division qui l'affaiblissaient de jour en jour et qui devaient amener enfin son entière destruction. La multitude de peuples divers dont il se composait, la variété infinie de leurs coutumes et de leurs caractères, la corruption des mœurs, les continuelles invasions des barbares, la décadence de la discipline militaire, les abus du despotisme et les vices de l'organisation sociale, tout conspirait à ébranler la constitution de l'empire. Dans ces tristes conjonctures, la religion chrétienne offrait au gouvernement un des plus sûrs moyens de maintenir l'ordre et de prévenir les révolutions. Jamais on n'avait vu les chrétiens mêlés aux séditions et aux révoltes qui avaient si souvent renversé le trône impérial ou ensanglanté les provinces par la guerre civile, et l'expérience montrait aux empereurs qu'ils n'auraient jamais de sujets plus fidèles ni de soldats plus dévoués. La forte constitution de l'Église, la beauté de sa morale, les vertus sublimes qu'elle inspirait à ses enfants, le renouvellement qu'elle opérait partout dans les mœurs publiques, et surtout l'union qui faisait de tous ses membres un seul corps, devaient naturellement raffermir les bases de l'ordre public et resserrer les liens entre les différentes parties de l'empire. Mais pour qu'on pût espérer ces effets salutaires, il fallait évidemment que le Christianisme eût acquis déjà par l'étendue de ses progrès une vaste influence sur la société.

Il est impossible de déterminer exactement le nombre des chrétiens au moment de la conversion de Constantin; quelques auteurs prétendent qu'ils étaient plus nombreux que les païens; d'autres, au contraire, soutiennent qu'ils formaient tout au plus le quart de la population, et, selon quelques-uns, ils n'en formaient que la douzième ou même la vingtième partie. Toutes ces évalua-

tions ne reposent que sur des conjectures ou sur des documents isolés, concernant seulement quelques villes ou quelques provinces, et qui ne peuvent servir de base à une évaluation générale; car on conçoit que la proportion devait varier infiniment selon la diversité des lieux. Ce qui est certain par tous les monuments de l'histoire, c'est que le nombre des chrétiens était depuis longtemps considérable, et si l'on suppose qu'à cette époque il n'avait pas dépassé la vingtième ou la douzième partie de la population, comment expliquer qu'un ou deux siècles auparavant, il ait pu déjà fixer l'attention et donner lieu à des persécutions si violentes? Comprend-on que les apologistes n'aient pas craint de se rendre ridicules et de compromettre leur cause en insistant comme ils le faisaient sur les progrès du Christianisme, et que la puissance publique se soit émue à tel point contre une religion dont les partisans, dans cette hypothèse, auraient dû ne former qu'un nombre presque imperceptible? Nous ne voudrions pas affirmer, toutefois, que le Christianisme, du moins en Occident, comprenait la moitié de la population; mais pour l'Orient cette évaluation ne semble pas exagérée. Il est constant d'ailleurs que la prédication évangélique avait miné partout l'idolâtrie, que le triomphe du Christianisme était assuré par la disposition des esprits, et qu'en se déclarant chrétien, Constantin ne fit que suivre le mouvement général qui entraînait la société.

Mais sa conversion rendit plus rapides encore les progrès du Christianisme. On vit quelquefois des villes entières se déclarer chrétiennes par une délibération commune, et changer leurs temples en églises. C'est ce qu'on remarque en particulier de la ville de Majume et de quelques autres de la Palestine ou de la Syrie, qui jusqu'alors avaient montré beaucoup de zèle pour la défense de l'idolâtrie. Une foule d'individus, se conformant à l'exemple du souverain, s'empressaient chaque jour

embrasser la religion nouvelle, les uns par intérêt, sans l'espoir de s'avancer dans les emplois ou dans les dignités; les autres, attirés par les miracles dont ils avaient été témoins, par les vertus éclatantes de la plupart des chrétiens, ou enfin convaincus par tant d'ouvrages et de discours solides, où l'on montrait si évidemment l'absurdité et l'extravagance du polythéisme. Les miracles étaient encore fréquents dans l'Eglise, et Dieu en opérait surtout par les reliques des martyrs, soit pour glorifier leur mémoire, soit comme une nouvelle preuve de la foi pour laquelle ils avaient versé leur sang. Il suffit de rappeler ceux qui furent opérés à Jérusalem par la découverte de la vraie croix; à Milan, par les reliques de saint Gervais et de saint Protas, et dans un grand nombre d'endroits par les reliques de saint Etienne. La vie de saint Martin, écrite par Sulpice Sévère, son disciple, nous montre les prodigieux succès qu'il obtint dans ses prédications contre l'idolâtrie, par l'éclat de ses miracles, entre lesquels on remarque la résurrection de plusieurs morts. On voit les mêmes succès obtenus par des causes semblables dans les vies de plusieurs solitaires de l'Orient, écrites par le célèbre Théodoret. Les miracles étaient si nombreux, que saint Augustin en rapporte jusqu'à vingt-deux, dont il avait une connaissance particulière, soit pour les avoir vus lui-même, soit pour les avoir appris de témoins dignes de foi, et il ajoute qu'il en omet un bien plus grand nombre.

On n'était plus réduit, comme auparavant, à propager secrètement l'Evangile, ou à risquer sa vie pour la conversion des païens. On pouvait agir et parler librement, attirer les peuples au Christianisme par la conversation familière, par des exhortations publiques et incessantes; combattre chaque jour et partout l'idolâtrie, et déverser sans crainte le mépris sur des superstitions trop absurdes pour résister à une telle épreuve. Quel ne dut être l'effet de cette prédication libre et continuelle,

qui avait pour organes les bouches éloquentes des Chrysostôme, des Basile, des Ambroise, des Augustin, des Jérôme, et de tant d'autres docteurs aussi distingués par leur génie que par leurs vertus. Il ne fallait d'ailleurs qu'ouvrir les yeux pour voir et admirer la beauté du Christianisme, les heureux effets de sa morale et la force invincible de cette religion, que trois siècles de persécutions sanglantes n'avaient fait qu'affermir davantage. Aussi n'avait-on plus à réfuter les anciennes calomnies tant de fois confondues par les apologistes et si complètement dissipées par l'éclat des vertus chrétiennes. Les païens, au lieu de pouvoir attaquer ou calomnier la religion nouvelle, étaient réduits à chercher les moyens de pallier les infamies de leur culte, et Julien, dans son chimérique projet de réformer le paganisme, se voyait contraint lui-même de rendre un hommage glorieux à la sainteté du Christianisme par les efforts qu'il faisait pour en imiter les institutions. Enfin, depuis longtemps les fables de l'idolâtrie étaient tellement décriées, que la plupart des gens instruits n'y croyaient plus et ne soutenaient la religion du peuple que par politique. Ils l'abandonnèrent donc aisément dès qu'elle ne fut plus appuyée par la puissance publique. Plusieurs se firent chrétiens, d'autres demeurèrent sans religion, par libertinage d'esprit ou pour ne pas renoncer à leurs mœurs vicieuses et corrompues. Il n'y eut plus guère de vrais païens, comme nous l'avons dit, que le bas peuple, ignorant et grossier, qui ne se gouverne que par la coutume, et une partie de l'aristocratie, toujours dévouée aux institutions du passé et qui repoussait le Christianisme sans examen, par la seule considération de sa nouveauté. Il faut à peine tenir compte d'un petit nombre de fanatiques et d'enthousiastes qui avaient adopté les rêveries de l'école néoplatonicienne.

Mais la paix de l'Église et les progrès du Christianisme amenèrent peu à peu le relâchement dans les

mœurs des chrétiens, et cet effet devint plus sensible à mesure que les conversions se multiplièrent. On comprend, en effet, que dans cette foule de nouveaux chrétiens il était difficile qu'il n'y en eût pas quelques-uns qui n'étaient déterminés que par des motifs temporels, comme l'espoir d'obtenir des faveurs, la complaisance pour des parents ou des amis, la crainte des maîtres, l'exemple de la multitude, ou d'autres considérations semblables. Un grand nombre se contentaient de se faire recevoir parmi les catéchumènes, et différèrent longtemps leur baptême, souvent même jusqu'à l'article de la mort, afin de se maintenir dans la malheureuse liberté de pécher sans être soumis à la pénitence; mais plusieurs n'hésitaient pas à se faire baptiser sans être véritablement convertis. La curiosité de connaître les mystères suffisait pour attirer quelques esprits légers, et la superstition faisait désirer à quelques autres d'être initiés à toutes les cérémonies, où ils voyaient un caractère sacré, sans mettre aucune différence entre la vraie religion et les fausses (1). Quelque soin que missent les évêques dans l'examen de ceux qui demandaient le baptême, il était presque impossible qu'ils ne fussent pas quelquefois trompés.

Plusieurs même de ceux qui étaient chrétiens de bonne foi se relâchaient de jour en jour; car la ferveur n'était plus soutenue par la perspective du martyre, et la sécurité faisait perdre la vigilance. On avait déjà remarqué le même effet dans les intervalles des persécutions. Combien ne dut-il pas augmenter et devenir plus frappant après la paix de l'Eglise, quand on pouvait être chrétien non-seulement sans péril, mais avec honneur! Aussi voit-on depuis cette époque les Pères de l'Eglise, dans leurs écrits et surtout dans leurs sermons, s'élever fortement contre la négligence et les désordres des chré-

(1) Aug. *Tract.* 2 in Joan. 6; de *Catech.* cap. 17. — Cyril. Hier. *Catech.* 1.

tiens. La nature humaine ne change point, et la multitude conservera toujours ses vices et ses faiblesses. Le monde, en entrant dans l'Église, y porta la corruption de ses penchants, et si le Christianisme en réprima le excès, s'il contribua prodigieusement à la réforme des mœurs, il ne lui était pas donné de prévenir tous les désordres. L'Église, auparavant, formait dans le monde une société à part; elle était appelée, comme elle était en effet, la société des saints. C'est dans le paganisme qu'on voyait le monde ou la corruption du siècle; mais quand la multitude fut devenue chrétienne, on distinguait dans l'Église elle-même le monde et les vrais fidèles. On vit l'abnégation et le détachement des choses de la terre s'affaiblir dans le plus grand nombre, et l'avarice, l'ambition, l'amour des plaisirs sensuels, en un mot, les désordres du monde s'allier avec la profession extérieure du Christianisme. Les réjouissances du dimanche et les festins qui se faisaient sur les tombeaux des martyrs le jour de leur fête, devinrent même quelquefois une occasion de débauche; ce n'étaient plus ces anciennes agapes destinées au soulagement des pauvres, et dès le quatrième ou cinquième siècle, on fut obligé de les abolir.

Il n'y avait plus d'ailleurs, comme au temps des persécutions, un éloignement réciproque et forcé entre les chrétiens et les païens. La crainte ou l'aversion ne venaient plus gêner ou refroidir leurs rapports; ils vivaient mêlés constamment pour leurs propres affaires ou pour les affaires publiques, et ce mélange ne pouvait manquer d'affaiblir peu à peu les vertus chrétiennes. On sait dans quel état de dégradation était tombée la société païenne : les progrès de la corruption étaient allés toujours croissant depuis la fin de la république, et il ne restait plus chez les Grecs et les Romains d'autre sentiment que l'égoïsme et la soif insatiable des jouissances et des voluptés. On vit après la mort de Théodose les fu-

restes effets de cette corruption ; il n'y eut plus ni discipline dans les troupes, ni autorité dans les chefs, ni fidélité dans les ministres du pouvoir. L'amour de la patrie et du bien public était depuis longtemps éteint ; chacun ne cherchait que son plaisir et son intérêt particulier. Les Romains, amollis par le luxe et l'oisiveté, ne se défendaient plus contre les Barbares que par d'autres Barbares pris à leur solde. La plupart des grands ne voyaient dans la religion qu'une affaire de calcul ou d'intérêt ; ceux qui avaient conservé quelques vertus morales prétendaient qu'il suffisait de vivre selon les lois de la raison et de la justice, sans s'embarrasser ni des dogmes ni des cérémonies du culte. Ces sages mondains considéraient la foi comme une faiblesse d'esprit, et traitaient de superstition la mortification du corps, la chasteté exacte, l'éloignement des spectacles et des divertissements profanes.

On doit comprendre qu'au milieu d'une société si profondément corrompue par le scepticisme et la dissolution des mœurs, il était difficile aux chrétiens d'échapper à la contagion du vice. Saint Augustin n'hésitait pas à en avertir les païens qui voulaient se convertir, afin qu'ils en fussent moins surpris et moins scandalisés. « Vous verrez, dit-il, dans la foule de ceux qui remplissent les églises, des ivrognes, des avarés, des trompeurs, des débauchés, des gens adonnés aux spectacles, d'autres qui se livrent à des pratiques de sortilège ou de divination, et ces gens-là ne laissent pas de passer pour chrétiens. » Il avoue ailleurs, en décrivant les mœurs de l'Église, qu'il y avait des chrétiens adonnés à différentes superstitions ou tellement livrés à leurs passions, qu'ils oublièrent ce qu'ils devaient à Dieu ; mais il relève en même temps les vertus admirables dont on voyait des exemples si nombreux dans toutes les conditions et dans tous les états (1). La pénitence publique ne suffisait

(1) August. *de Catech.* cap. 5, etc. ; *de Mor. eccl.* cap. 34.

pas à purger l'Église de tous les vices, parce qu'on n'imposait qu'aux pécheurs qui avouaient leurs crimes ou qui en étaient convaincus par des témoignages irrécusables. Quant à ceux dont les crimes demeuraient cachés ou ne pouvaient pas être prouvés, il n'y avait aucun moyen de leur interdire l'entrée de l'église, ni même la participation aux sacrements, s'ils étaient assez impie pour ne pas craindre des sacrilèges.

Les invasions des Barbares en Occident devinrent une autre cause de relâchement par les calamités sans nombre qu'elles produisirent. On ne voyait de tous côtés que des scènes de carnage et de dévastation ; les évêques chargés de chaînes, les prêtres et les clercs massacrés, les églises ruinées, les vierges insultées et déshonorées, les villes détruites et leurs habitants égorgés ou réduits en esclavage, tel est le tableau que trace saint Jérôme des calamités publiques. On devine aisément tout ce que la religion eut à souffrir de ces désordres. Quel moyen pour les évêques d'instruire les peuples, de former des prêtres, de tenir des conciles, de visiter leurs troupeaux, de remplir les églises vacantes et de maintenir la discipline ? Comment les peuples eux-mêmes, privés de pasteurs et toujours réduits à craindre pour leur vie ou pour leur liberté, n'auraient-ils pas oublié quelquefois leurs devoirs et négligé les pratiques de la religion ? La plupart des peuples barbares qui envahirent l'empire étaient païens ou ariens, et leurs persécutions, aussi bien que leurs ravages, forcèrent en quelques endroits les catholiques à s'expatrier. C'est ainsi que la religion chrétienne s'éteignit insensiblement en Angleterre et qu'il fallut, à la fin du sixième siècle, y envoyer de nouveaux missionnaires. Il est vrai que peu à peu les Barbares se convertirent. Les Francs devinrent chrétiens ; les Goths et les Lombards, qui étaient ariens, se firent catholiques ; mais ils ne quittèrent pas entièrement leurs anciennes mœurs. Ils demeurèrent longtemps barbares, emportés,

éroces, agissant plus par passion que par raison. Leur unique occupation était la chasse ou la guerre ; habitués à vivre de pillage, ils faisaient peu de cas de l'agriculture et n'avaient surtout que du mépris pour les sciences et les lettres ; de là vint l'ignorance, qui fit de si funestes progrès, dès le sixième siècle, dans tout l'Occident ; car les mœurs de la nation dominante prévalent toujours, et les études languissent quand elles ne sont pas soutenues par l'honneur ou par l'intérêt.

Les sciences et les lettres se réfugièrent dans les églises et les monastères. On y conserva des écoles où l'on enseignait, avec la religion, les lettres humaines et la philosophie. Mais on peut juger de cet enseignement par les livres qui nous restent de cette époque. Ils sont écrits d'un style lourd et barbare, sans goût, sans méthode, sans critique, et font voir autant d'ignorance que de créulité. Ils ne contiennent que des pensées communes et vulgaires exprimées dans un langage dont la platitude montre assez la décadence et l'imperfection des études. Quelques conciles, entre autres le quatrième de Carthage, avaient défendu aux évêques de lire les livres des païens, et cette règle devint presque générale dans les écoles chrétiennes. Ainsi, une mesure que Julien avait imaginé de prendre par haine contre l'Église pour la déconsidérer et l'affaiblir par l'effet de l'ignorance, les chrétiens l'adoptèrent eux-mêmes par un zèle mal entendu qui eut les suites qu'on devait prévoir. On n'étudiait plus guère l'histoire que dans les abrégés publiés par quelques auteurs chrétiens, tels que la chronique d'Eusèbe ou les ouvrages de Paul Orose et de Sulpice Sévère ; on se bornait à peu près pour la philosophie et les lettres humaines aux écrits de Boèce et de Cassiodore. Les historiens, les poètes, les orateurs profanes, et surtout les philosophes n'étaient pas lus ou ne l'étaient que fort peu, en sorte que par le défaut de bons modèles ou d'études approfondies, le goût déjà fort corrompu s'al-

téra davantage, le jugement se rétrécit, et les connaissances restèrent superficielles. Toutefois ces études imparfaites servirent au moins à préserver l'Europe de barbarie, et les bibliothèques des monastères ou des églises furent le seul dépôt où se conservèrent les livres et les monuments de l'antiquité.

L'ignorance et le défaut de critique firent recevoir trop aisément des écrits ou des faits supposés. N'est-il pas étonnant qu'on ait pu se tromper sur des pièces telles que la prétendue donation de Constantin et les fausses décrétales attribuées aux papes des quatre premiers siècles ? Il fallait une profonde ignorance de l'histoire et des monuments ecclésiastiques pour ne pas voir dans ces pièces les preuves nombreuses de supposition qui les ont fait rejeter par la critique moderne. On avait tenté depuis longtemps des tromperies de ce genre pour donner plus d'autorité à des écrits que l'on attribuait à des personnages illustres ; c'est ainsi que furent publiés dès le quatrième siècle les *Constitutions apostoliques* et d'autres ouvrages sous le nom de saint Clément, et les livres attribués à saint Denis l'Aréopagite. Mais il fut longtemps impossible de leur donner de la vogue, et l'on ne voit guère que saint Épiphanes qui ait cité alors les Constitutions apostoliques. Quant aux écrits attribués à saint Denis, on voit encore les catholiques en contester l'authenticité sous le règne de Justinien, dans une conférence avec les eutychiens ; mais cent ans après, au sixième concile général, on ne faisait plus difficulté de les admettre, et un peu plus tard on voit citer dans le deuxième concile de Nicée un grand nombre d'histoires douteuses et d'écrits suspects qui montrent que les Grecs n'étaient pas meilleurs critiques que les Latins ; car l'affaiblissement des études en Orient fut le résultat naturel des troubles causés par les violences des eutychiens et des iconoclastes, et par les invasions successives des Perses et des Musulmans. Qui ne sait le tort irréparable que fit

aux sciences et aux lettres la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie par les ordres du calife Omar. Faut-il s'étonner de voir les études dépérir promptement dans les provinces conquises par des barbares qui portaient jusqu'à ce point le fanatisme de l'ignorance ? L'état d'oppression et de servitude où vivaient les chrétiens leur ôtait le courage et les moyens d'étudier. Ils oublièrent même leur langue pour adopter celle de leurs maîtres, et l'arabe devint bientôt la langue de l'Orient comme elle est encore. Le grec ne fut conservé que pour la liturgie, et chez les catholiques seulement, car les nestoriens célébraient leur office en syriaque, et les jacobites en copte ou ancien égyptien. Il fallut donc traduire les livres ou apprendre le grec pour les lire, ce qui rendit les études bien plus difficiles. De là vient que presque aussitôt après la conquête des Musulmans, on n'a plus que des notions incomplètes sur ces anciennes églises d'Égypte, de Palestine et de Syrie, autrefois si florissantes. C'est ainsi que l'invasion des Barbares porta partout un coup funeste aux sciences et aux lettres. Mais revenons à ce qui regarde l'Occident.

L'ignorance et la grossièreté des peuples barbares qui avaient conquis l'empire, les rendaient peu susceptibles d'instruction. Ils n'étaient guère touchés que de ce qui frappait les sens, et la continuité des miracles était pour ainsi dire le seul moyen de faire sur eux une impression profonde et salutaire. Il s'en opérait un grand nombre aux tombeaux de saint Martin, à Tours, de saint Hilaire, à Poitiers, de saint Germain, à Auxerre, et de plusieurs autres saints. Ils étaient si éclatants et si avérés, que ces tombeaux attirèrent les témoignages les plus extraordinaires de la vénération des princes et des peuples. Les faits que produisaient ces miracles incontestables donnèrent lieu de publier des miracles douteux ou imaginaires que l'on accueillit sans examen, car l'ignorance pour effet de rendre les hommes crédules et supersti-

tieux. Les preuves certaines qu'on avait d'un grand nombre de miracles semblaient dispenser d'en avoir pour les autres; on y croyait pour ainsi dire en vertu de l'analogie, parce qu'on ne voyait pas de motifs pour les rejeter, et l'on aurait cru faire injure aux saints et diminuer de leur crédit auprès de Dieu, en doutant des miracles qui leur étaient attribués. Enfin l'ignorance faisait regarder comme des miracles tous les faits extraordinaires dont on ne connaissait pas la cause. On vit donc paraître des recueils sans nombre d'histoires merveilleuses et des vies de saints toutes remplies de prodiges, d'apparitions et de révélations dont l'authenticité paraît souvent fort douteuse. Quand on n'avait pas les actes d'un martyr pour les lire au jour de sa fête, on composait des légendes les plus vraisemblables et les plus merveilleuses que l'on pouvait, et par là on croyait entretenir la piété des peuples, car à mesure que l'ignorance faisait des progrès et que l'on avait moins d'empire sur les intelligences, on sentait le besoin d'agir plus vivement sur les sens par l'effet du merveilleux. Ces fausses légendes furent principalement fabriquées à l'occasion de la découverte et de la translation des reliques, soit pour augmenter aux yeux des peuples la gloire des saints et la célébrité de leur culte, soit quelquefois peut-être pour attirer des offrandes par l'opinion des guérisons miraculeuses; mais le plus souvent on avait pour but d'effrayer les ravisseurs des biens ecclésiastiques par la crainte de punitions divines. Il est à remarquer en effet que les richesses des églises, au septième ou huitième siècle, tentèrent souvent la cupidité des seigneurs, et que les censures prononcées par les conciles devinrent insuffisantes contre les usurpations. On voulait donc en détourner par la frayeur ou l'exemple de la vengeance céleste attirée sur les coupables, et c'est à quoi tendent la plupart des histoires rapportées dans les recueils des miracles de saint Martin, de saint Benoît et des autres saints.

les plus fameux. De là vint aussi la révélation répandue de tous côtés sous le nom de saint Eucher d'Orléans au sujet des tourments qu'endurait Charles-Martel dans l'autre monde pour avoir donné les terres des églises à ses officiers.

Le récit de tant de miracles disposait à en espérer facilement de nouveaux, et faisait croire en quelque sorte qu'il suffisait d'invoquer les saints pour en obtenir les faveurs surnaturelles. Ainsi on ne se contentait pas de recourir à leur protection dans les maladies, dans les périls ou pour le succès des affaires temporelles, mais on était persuadé qu'on pouvait les consulter sur l'avenir et qu'on en recevrait des réponses. De là vinrent tant de superstitions divinatoires connues sous le nom de sorts des saints. Chilpéric écrivit une lettre à saint Martin de Tours et la fit placer sur son tombeau, pour le prier de lui faire savoir s'il pouvait, sans crime, arracher Boson de son église où il s'était réfugié. On crut qu'en ouvrant au hasard quelque livre de la Bible, on aurait la main dirigée par la Providence, et que le premier verset devrait contenir la réponse ou les éclaircissements que l'on cherchait sur le parti à prendre ou sur l'issue de telle entreprise. On racontait tant d'histoires où la Providence intervenait d'une manière miraculeuse dans les circonstances les plus ordinaires de la vie privée, qu'on était porté à voir ou à supposer partout cette intervention. On eût dit que Dieu gouvernait toutes les affaires de ce monde par des moyens surnaturels, et que les anges ou les saints étaient sans cesse occupés non pas au salut des hommes, mais à changer les voies de la nature et le cours ordinaire des événements. On croyait surtout que la justice divine, quand on y avait recours, ne pouvait laisser impunis le parjure, le mensonge ou tout autre crime, et qu'elle devait toujours se déclarer en faveur de l'innocence mise en péril. Telle fut l'origine de toutes ces épreuves par l'eau, par le feu, par le duel, connues

sous le nom de jugement de Dieu. Ceux qui se sentaient coupables s'adressaient au démon pour obtenir des réponses ou des secours qu'ils ne pouvaient espérer de la Providence ou des saints, et se livraient dans ce but à différentes pratiques de sortilège et de magie.

Cependant, au milieu de ces ténèbres de la superstition et de l'ignorance, la pureté de la foi se conservait par l'autorité infaillible de la tradition. C'est ce que témoigne le pape Agathon dans la lettre dont il chargea ses légats pour le sixième concile. Nous ne les envoyons pas, dit-il, par la confiance que nous aurions en leur savoir. Car comment pourrait-on trouver la science parfaite des Écritures chez des gens qui vivent au milieu des nations barbares, et gagnent à grande peine leur subsistance journalière par le travail de leurs mains ? Seulement nous gardons avec simplicité de cœur la foi que nos pères nous ont laissée. L'étude de la religion se ressentait naturellement des circonstances et de l'affaiblissement progressif de l'esprit humain ; mais elle se perpétuait par les instructions épiscopales, par les conférences et les lectures qui avaient lieu à certaines heures dans les monastères, et pour la rendre plus facile on commença à publier des recueils où l'on rassemblait les textes des Pères ou les décisions des conciles sur les différents points de dogme ou de morale et de discipline. L'ouvrage le plus célèbre de ce genre fut une Somme de Théologie publiée dans le septième siècle par Tagon, évêque de Sarragosse, et qui fut reçue partout avec applaudissement, et louée avec admiration comme une lumière divine. On trouve aussi, vers le même temps, un abrégé de la doctrine chrétienne dans le Traité de la Connaissance du baptême, par saint Ildefonse. Enfin, dans le siècle suivant, saint Jean Damascène, en Orient, développa d'une manière plus complète les dogmes de la religion, dans son Traité de la Foi orthodoxe, qu'on peut regarder comme la source et le premier modèle de la théologie scholastique.

L'Église d'Occident avait puisé dans l'unité de foi et dans l'autorité immuable de la tradition la force nécessaire pour triompher des barbares et les faire entrer successivement dans les voies de la civilisation chrétienne. Les Francs se convertirent à l'exemple de leur roi Clovis vers la fin du cinquième siècle. Les Bourguignons et les Goths, déjà convertis depuis longtemps, mais infectés de l'arianisme, se firent catholiques dans le cours du sixième siècle, et les Lombards suivirent plus tard cet exemple; en sorte que par là l'Italie, l'Espagne et les Gaules devinrent entièrement catholiques. Le Christianisme fut établi chez les Irlandais dans les premières années du cinquième siècle par les prédications de saint Patrice, qui fonda l'archevêché d'Armagh, métropole de toute l'Irlande. Bientôt après, la foi fut portée en Écosse par des moines irlandais. Une partie de la Grande-Bretagne était depuis longtemps chrétienne, lorsqu'elle fut envahie par les Anglo-Saxons. Ces barbares furent convertis au commencement du septième siècle par des missionnaires que leur envoya saint Grégoire le Grand. La foi pénétra, vers le même temps ou peu après, dans la Westphalie, dans la Souabe, dans la Frise et dans quelques cantons encore païens de la Suisse ou de la Hollande. Enfin, dans les premières années du huitième siècle, la Thuringe, la Hesse et d'autres provinces d'Allemagne furent converties par les soins de saint Boniface et de quelques autres missionnaires. Ainsi l'Église, en Occident, s'affermir sur les ruines de l'empire et continua d'étendre ses conquêtes avec une étonnante rapidité. Mais il n'en fut pas de même de l'Église grecque.

Le Christianisme s'était répandu depuis longtemps en Orient chez les peuples barbares. On vit au concile de Nicée un évêque des Goths et un évêque de la Perse. D'autres Goths se convertirent après une victoire qu'ils remportèrent avec le secours de Constantin; d'autres encore se firent chrétiens sous le règne de Valens, qui

les établit dans une province de l'empire; mais ils embrassèrent l'arianisme et en infectèrent le reste de la nation. La foi, déjà établie chez les Abyssins, y fit des progrès rapides au quatrième siècle, par les soins de saint Frumence, et pénétra en Arabie chez les Homérites et chez d'autres peuples voisins de la mer Rouge. Elle s'introduisit dans le même temps chez les Ibériens, et un peu plus tard chez d'autres nations autour de la mer Noire. La Grande Arménie fut convertie au commencement du quatrième siècle avec son roi Thiridate, par saint Grégoire, surnommé *l'Illuminateur*, qui fut ordonné par l'évêque de Césarée en Cappadoce, dont il devint ainsi le suffragant. Quant à la Petite Arménie, elle était depuis longtemps chrétienne; il en était de même de la ville et de la province d'Édesse. Il y avait aussi, dès le temps de Constantin, une multitude de chrétiens dans la Perse, et l'on y vit bientôt après un grand nombre de solitaires dont les vertus et les miracles contribuèrent encore aux progrès de la foi. Saint Chrysostôme nous apprend qu'on avait fait pour les chrétiens de ce royaume une traduction de la Bible en langue persane (1). On peut juger par le courage et la multitude des martyrs que l'on y compte dans le quatrième siècle et au commencement du suivant, combien la religion y était florissante. Mais l'hérésie vint à bout d'anéantir à peu près cette église qui avait résisté aux plus violentes persécutions. Le nestorianisme s'y introduisit, et les chrétiens qui persistèrent dans la foi catholique furent bannis du royaume. L'eutychianisme enleva aussi à l'Église un grand nombre de provinces. Il se répandit dans presque toute l'Égypte et l'Abyssinie, surtout après la conquête des musulmans, et dans une partie de la Syrie et de la Mésopotamie. On avait essayé d'introduire le nestorianisme dans l'Arménie par la traduction des ouvrages de Théodore de Mopsueste. Le zèle

(1) Eus. *Vit. Const.* lib. IV, cap. 8. — Theod. *Hist.* lib. I, cap. 25.
— Sozom. lib. II, cap. 15. — Chrysost. *Homil.* 2 in Joan.

de Proclus, évêque de Constantinople, fit échouer cette tentative; mais, un peu plus tard, les Arméniens embrassèrent l'eutychianisme et condamnèrent, en 554, le concile de Chalcédoine.

Ces hérésies et les troubles qui en furent la suite jetèrent l'Église d'Orient dans un état si déplorable qu'on ne doit pas s'étonner qu'elle ait été sans action sur les musulmans, et qu'elle n'ait pu faire à leur égard ce que l'Église d'Occident fit à l'égard des barbares. Les dissensions intestines dont elle était travaillée la rendaient impuissante et ne lui laissaient plus de force ni d'autorité. Quelle influence pouvait-elle avoir, affaiblie comme elle l'était par la division et tout occupée de se défendre contre les hérésies qui la déchiraient? Comment imaginer que des barbares fanatisés par la conquête aient pu vouloir embrasser la religion de leurs sujets qui ne pouvaient eux-mêmes s'accorder entre eux? Le mahométisme avait emprunté au Christianisme une partie de ses dogmes, l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier et quelques-unes des pratiques extérieures du culte chrétien. Il prescrit la prière cinq fois le jour et un carême de vingt-neuf jours où l'on ne doit manger que le soir. Il recommande l'aumône et la fondation des hôpitaux en faveur des pauvres et des malades. Il a aussi ses fêtes, ses pèlerinages et ses exercices religieux copiés sur les pratiques de l'Église. Les musulmans fêtent le vendredi, comme les chrétiens le dimanche, et s'assemblent dans leurs mosquées pour prier et entendre la lecture de l'Alcoran et les instructions de leurs docteurs. L'Alcoran est rempli d'un galimathias pompeux où le nom de Dieu retentit de tous côtés. Il parle avec respect de Moïse, des prophètes et des apôtres, et donne de grandes louanges à Jésus-Christ; du reste, il ne contient qu'un petit nombre de dogmes à la portée des esprits les plus simples, et un petit nombre de préceptes qui peuvent se concilier avec les passions. Sa mo-

rale était adaptée aux mœurs corrompues de l'Orient, et l'influence des idées chrétiennes disposait à croire ce qu'il y a de vrai dans ses dogmes. Faut-il être surpris qu'une telle religion ait été reçue facilement par des peuples aussi ignorants que l'étaient les Arabes ? Et devait-on s'attendre qu'après l'avoir adoptée par un aveugle fanatisme, ils voulussent ensuite prendre le parti de la soumettre à l'examen et à la discussion ? Quel pouvait être l'effet du raisonnement sur des hommes grossiers qui voyaient dans le succès de leurs armes la meilleure preuve de la vérité ? Ils croyaient trouver dans leur religion tout ce qu'il y a d'important dans le Christianisme, parce qu'elle en avait copié quelques pratiques extérieures, et qu'elle prêchait bien haut l'unité de Dieu et l'horreur de l'idolâtrie.

Plus tard, quand ils furent moins ignorants, l'origine du mahométisme était déjà assez ancienne pour l'embellir par des fables et l'entourer de merveilles imaginaires, et l'éclat même que jetaient les sciences sur leur empire augmentait leur mépris pour les Grecs, dont la décadence se faisait remarquer dans la religion comme dans tout le reste. Car l'histoire n'offre guère de nation plus superstitieuse, plus avilie et plus corrompue que ces Grecs du Bas-Empire. Bien loin d'exercer aucune influence sur les musulmans et de songer à les convertir, ils ne surent pas même se défendre contre la séduction de leurs erreurs les plus grossières, et ce fut pour se conformer aux préjugés des juifs et des Sarrasins, c'est-à-dire des Arabes mahométans, que l'empereur Léon l'Isaurien fit abattre et briser les saintes images. On comprend le funeste effet que dut produire un tel scandale, et combien les musulmans durent être affermis dans leurs préventions contre le Christianisme, par les progrès si étendus et si durables d'une hérésie qui autorisait un des points de leur doctrine. On sait d'ailleurs qu'ils furent favorisés dans leurs conquêtes par les nes-

toriens et les eutychiens dont les erreurs contribuèrent aussi à les éloigner du Christianisme ; car en voyant les sectes se combattre et s'accuser réciproquement d'erreur, ils devaient naturellement concevoir des préventions contre la doctrine de chacune d'elles et en même temps contre la doctrine de l'Église qu'elles proscrivaient d'un commun accord. Qui ne voit que l'action de chacune de ces sociétés chrétiennes devait être neutralisée par celle des autres ? Enfin les variations et la décadence de l'Église grecque venaient ajouter encore aux autres causes d'impuissance. On la voyait tantôt proscrire le culte des images, tantôt les rétablir, puis les abattre de nouveau et toujours se soumettre aux volontés de la puissance temporelle.

La continuité des disputes et les excès des hérétiques avaient depuis longtemps affaibli l'autorité des évêques. C'est par les violences d'Eusèbe de Nicomédie et d'une foule d'autres évêques orientaux que l'arianisme avait fait tant de progrès et s'était maintenu si longtemps. C'est par leur crédit et leur grand nombre qu'ils avaient déterminé les empereurs à le protéger. Le même scandale s'était reproduit à l'occasion des hérésies de Nestorins et d'Eutychès. Le premier trouva de nombreux défenseurs parmi les évêques du patriarcat d'Antioche, qui allèrent jusqu'à prononcer une condamnation solennelle du concile d'Éphèse, et plusieurs persistèrent à soutenir ses erreurs. Mais l'eutychianisme causa des troubles encore plus grands. Les églises patriarcales d'Antioche et d'Alexandrie furent longtemps occupées par des hérétiques, qui exercèrent les plus odieuses violences. Acace, de Constantinople, n'hésita pas à les protéger, malgré sa conscience, pour plaire aux empereurs, et jeta ainsi la plus grande partie de l'Orient dans un schisme qui dura longtemps. Les clercs et surtout les moines prirent part à ces disputes et à ces violences, dont ils furent même souvent les principaux auteurs. On les voyait,

poussés par un faux zèle, quitter leurs solitudes et venir dans les villes pour soutenir par la sédition ce qu'ils regardaient comme la cause de Dieu. Les empereurs profitèrent de ces dissensions pour se rendre les arbitres de la foi et imposer leurs opinions aux évêques. Ils réussirent si bien dans cette entreprise que leur autorité décida de tout et qu'il n'y eut plus d'autre règle que de leur plaire. On a vu les entreprises de Justinien et l'adhésion d'un nombreux concile à l'erreur des iconoclastes. Ajoutons que l'hénotique de Zénon fut reçue presque partout et que l'empereur Basile le Grand vint à bout d'obliger près de cinq cents évêques à abandonner le concile de Chalcédoine. Il est vrai que malgré tant de désordres, l'Église d'Orient continua de briller par d'éclatants exemples de vertus, et qu'on vit toujours un assez grand nombre d'évêques et d'illustres solitaires résister avec fermeté aux princes hérétiques et souffrir avec courage les plus violentes persécutions pour la défense de la foi; mais leurs généreuses protestations furent impuissantes contre les progrès de l'asservissement et de la décadence.

Le clergé en Occident ne fut pas à l'abri du relâchement qui devait être la suite naturelle des richesses et de l'ignorance. Dès le quatrième siècle, Sulpice Sévère se plaignait que certains évêques imitaient le luxe et la hauteur des magistrats séculiers (1). Mais le nombre en était petit, et l'on voit dans le même temps Ammien Marcellin, en s'élevant avec l'exagération d'un païen contre le luxe obligé des évêques de Rome, rendre hommage à la modestie et à la simplicité des évêques de province (2). On peut en juger d'ailleurs par la multitude d'évêques qui ont mérité dans ce siècle et les trois suivants d'être mis au nombre des saints. Aussi, bien loin de s'affaiblir, leur autorité alla toujours croissant. La di-

(1) Sulp. Sev. *Hist.* lib. I, cap. 23; lib. II, cap. 32; *Dial.* 1, cap. 21.

(2) Ammian. *Hist.* lib. XXVII, cap. 3.

gnité du sacerdoce, la sainteté de leur vie, leur habileté dans les affaires, leur charité et leur zèle pour le bien public les rendaient recommandables et leur attiraient l'affection des peuples et la confiance des souverains. Depuis le cinquième siècle, les évêques et les clercs étaient devenus les premiers magistrats municipaux ; et comme les vexations du despotisme ou les invasions des barbares, avaient jeté partout le découragement et affaibli tous les pouvoirs, ils furent appelés par la force des choses à tout surveiller, à tout diriger. Quand les rois barbares furent devenus chrétiens, les évêques investis de la confiance publique, et seuls au courant des affaires, entrèrent naturellement dans leurs conseils, et se servirent de leur crédit pour empêcher les injustices et les oppressions, pour procurer le soulagement des pauvres et rendre plus supportable la condition des peuples conquis. Leur influence eut pour effet d'opposer la force morale, la puissance du droit à la force matérielle, et de maintenir les principes fondamentaux de la justice par l'idée d'une loi divine indépendante des circonstances et supérieure à toutes les volontés humaines. Cette idée fut obscurcie quelquefois par les progrès de l'ignorance dans le moyen âge, mais elle ne put s'effacer entièrement et finit par triompher de tous les préjugés de la barbarie. Qu'on se rappelle tout ce qu'ont fait les papes depuis saint Grégoire jusqu'à Charlemagne ; qu'on lise les vies de saint Arnould, de saint Éloi, de saint Ouen, de saint Léger et des autres prélats qui ont eu part aux affaires publiques en ce temps-là, et l'on comprendra que les heureux effets produits par l'influence du clergé devaient naturellement la faire respecter et en procurer l'accroissement. Mais diverses causes amenèrent peu à peu un relâchement sensible. Les barbares entrèrent dans le clergé et y portèrent leurs mœurs ; on fut obligé bientôt de faire des lois de discipline pour défendre aux clercs de se livrer à la chasse ou de porter des armes.

Les rois usèrent de leur influence pour faire élire comme évêques des sujets étrangers au diocèse, et qui souvent n'avaient d'autre mérite que de leur plaire. Enfin les évêques devinrent seigneurs et furent plus occupés d'affaires temporelles que du gouvernement spirituel de l'Eglise et des besoins de leur troupeau. C'est alors que la corruption se fit sentir dans le clergé, et qu'on vit se multiplier les désordres de tout genre dont l'Eglise eut à gémir dans le moyen âge.

Si la religion chrétienne n'eût pas été l'œuvre de Dieu, elle n'eût pas résisté à toutes les causes de dépérissement qu'on vient de voir ; mais il a bien montré qu'il veille sur son Eglise et que nulle révolution humaine n'est capable de l'ébranler. Tous les obstacles et toutes les attaques n'ont servi qu'à faire éclater davantage la divinité du Christianisme. Il a propagé, malgré les passions, et maintenu au milieu de l'ignorance, toutes les vérités religieuses, toutes les règles de la morale, tous les principes de la civilisation ; il a répandu dans les lois et dans les mœurs un esprit nouveau que rien n'a pu étouffer, et qui a modifié profondément la condition sociale des peuples. On voit cette influence des principes chrétiens dans les lois impériales depuis Constantin. Ce prince mit des bornes au despotisme et à l'arbitraire ; il ordonna que les lois générales prévaudraient toujours sur les rescrits des empereurs, et que les juges seraient tenus de se conformer au texte des lois. Il soumit les nobles et les fermiers du prince à la compétence des juges ordinaires. Il favorisa les affranchissements, et soumit à la peine des homicides le maître qui tuerait son esclave. Il modéra les supplices, abolit celui de la croix et celui de la roue, ainsi que la marque sur le front, et ordonna d'envoyer aux mines ceux que l'on condamnait à se battre comme gladiateurs. Il ordonna d'améliorer les prisons malsaines. Il réprima les concussions des magistrats et des juges, les délais ou les dénis de justice, et permit à tout le

monde de porter des plaintes contre les magistrats qui s'en rendraient coupables. Il porta des lois pour garantir les droits des mineurs, ou autres incapables, et de là vint l'établissement des défenseurs chargés de soutenir les causes des malheureux. On sait qu'il prit des mesures pour la conservation des enfants exposés, et qu'il ordonna de nourrir aux frais de l'état les enfants des pauvres. Enfin il défendit de mettre à la torture ou en prison les débiteurs du fisc, et de saisir les animaux ou les instruments servant à l'agriculture. On trouve toutes ces lois dans le code Théodosien, et pendant plusieurs siècles elles formèrent la jurisprudence de l'empire romain. Elles furent adoptées ensuite dans les nouvelles monarchies de l'Europe, ou du moins les mêmes principes de justice et d'humanité s'introduisirent dans leurs lois, et si les désordres de la féodalité et du moyen âge les firent oublier, l'influence chrétienne les remit en lumière et amena progressivement le triomphe du droit et tous les développements de la civilisation moderne.

CHAPITRE II.

Des Hérésies.

On a vu précédemment que la plupart des sectes qui s'élevèrent contre la doctrine de l'Eglise dans les premiers siècles, n'avaient conservé que le nom et les formes extérieures du Christianisme, et que leur doctrine absurde et souvent infâme n'offrait, sous les apparences d'un langage biblique, qu'un mélange de rêveries empruntées à la philosophie et aux traditions religieuses de l'Orient. L'autorité des empereurs chrétiens servit à les faire tomber bientôt, et leurs débris vinrent se confondre dans la secte des manichéens. L'état déplorable où les juifs se trouvaient réduits depuis longtemps, fit aussi disparaître bientôt les hérésies qui avaient pour but d'allier au Christianisme l'observance des cérémonies judaïques. Quant aux sectes qui avaient altéré seulement quelques points de la doctrine chrétienne, tels que les montanistes et les novatiens, elles obtinrent un peu plus de tolérance; mais comme toutes les autres, elles étaient peu nombreuses et ne pouvaient longtemps se soutenir en présence du prodigieux accroissement que prenait chaque jour l'Eglise catholique. Il suffit de leur appliquer les lois impériales et de fermer leurs églises pour les faire oublier. Mais on vit s'élever d'autres hérésies plus dangereuses, qui obtinrent souvent l'appui du pouvoir temporel et devinrent la source des plus funestes dissensions. Quelques-unes attaquèrent les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, d'autres la nécessité de la grâce, le culte des saints et des images, ou d'autres points de la tradition catholique.

La première fut celle des donatistes, qui troubla pen-

dant plus d'un siècle l'Église d'Afrique. Elle commença par un schisme ou une division entre les évêques à l'occasion de l'élection d'un primate de Carthage. Cécilien avait été élu par les suffrages unanimes du peuple, avec le concours des évêques de la province. Mais deux prêtres jaloux entreprirent de faire annuler cette élection, et furent secondés dans leur projet par une femme riche et puissante, et par quelques autres ennemis de Cécilien. Ils prétendirent en premier lieu qu'on aurait dû attendre le concours des évêques de Numidie; ils contestèrent en outre la validité de l'ordination comme ayant été faite par un évêque traditeur; car ils accusèrent faussement Félix d'Aptonge, qui avait ordonné Cécilien, d'avoir livré pendant la persécution les saintes Écritures avec les vases sacrés de son église, et suivant la doctrine des rebaptisants, admise encore dans une partie des églises d'Afrique, cette espèce d'apostasie devait rendre invalide et nulle l'ordination conférée par un évêque qui en était coupable. Enfin, ils imputèrent aussi à Cécilien des crimes personnels qui devaient le rendre indigne de l'épiscopat. Ayant imaginé ces prétextes, ils s'adressèrent au primate de Numidie qui, se trouvant blessé de n'avoir pas été appelé à faire l'ordination, s'empressa de venir à Carthage avec soixante-dix évêques de sa province, irrités eux-mêmes de ce que l'élection avait été faite sans leur concours. Ces évêques, traités magnifiquement et comblés de présents par les ennemis de Cécilien, se déclarèrent aussitôt contre lui, le citèrent à comparaître devant eux, et sur son refus, ils cassèrent son élection et ordonnèrent un autre évêque.

Constantin, devenu bientôt après maître de l'Afrique, prit des mesures pour éteindre le schisme dans cette province; mais tous ses efforts échouèrent. La cause de Cécilien fut examinée dans un concile de Rome, puis dans un autre plus nombreux tenu à Arles, et enfin par l'empereur lui-même. Les schismatiques ne purent fournir

aucune preuve à l'appui de leurs accusations contre Cécilien, et quant à celle qui regardait Félix d'Aptonge, l'empereur ayant ordonné des informations juridiques à cet égard, il fut constaté enfin par des pièces authentiques, par l'interrogatoire et la confrontation de toutes les personnes qui avaient rempli des fonctions publiques dans la ville d'Aptonge pendant la persécution, non-seulement que Félix n'était point coupable du crime qu'on lui imputait, mais de plus, que les schismatiques avaient falsifié des pièces pour les faire servir de preuves à leurs calomnies. Ainsi tombaient par le fait les deux prétextes principaux mis en avant par les schismatiques. Mais on comprend qu'une question de cette nature pouvait être sujette à mille chicanes; car il est facile d'incidenter perpétuellement sur des faits particuliers dont la notoriété n'est pas évidente; on peut opposer aux témoignages et aux pièces les plus authentiques des pièces supposées ou des témoins gagnés par argent, et si l'on manque de preuves convaincantes, on a encore la ressource d'en promettre d'autres plus complètes et de demander du temps pour les faire venir; on peut accuser les juges de partialité, ou soutenir qu'ils ont prononcé sans un examen suffisant; on peut enfin opposer à leur jugement des présomptions de différentes sortes, ou même l'autorité d'un jugement contraire, et faire naître ainsi des doutes et des difficultés dans l'esprit de la multitude. C'est par des moyens de ce genre que les donatistes vinrent à bout d'entraîner dans leur schisme un grand nombre de personnes, et de faire illusion à ceux qui n'étaient pas en état de connaître la fausseté des pièces ou des témoignages allégués contre Cécilien. On comprend surtout que le jugement des évêques de Numidie formait un préjugé d'un grand poids aux yeux des fidèles de cette province; car pouvait-on supposer qu'un si grand nombre d'évêques eussent accueilli contre leur conscience des accusations sans fondement?

Mais si la question de fait pouvait être obscure, elle était dominée par des questions de droit dont la solution devait toutes les difficultés. La principale était de savoir s'il peut y avoir une raison légitime de rompre l'unité de l'Église ou de se séparer du siège apostolique, centre de l'unité et de la communion catholique. C'est à cette question de droit que s'est principalement attaché saint Augustin dans sa controverse avec les donatistes. Il fait voir que l'Église, d'après l'institution divine, doit former un seul bercail, dont Jésus-Christ est le pasteur, un seul corps dont il est le chef; que tous les passages de l'Écriture où il est question de l'Église, supposent manifestement ce caractère d'unité; que par conséquent tous les fidèles doivent être unis entre eux et avec leur chef, comme les membres d'un même corps, pour former une seule et unique société, et que quiconque se sépare de la communion catholique, cesse par là même d'être membre de Jésus-Christ et de faire partie de son Église. Ainsi donc, quand Cécilien aurait été réellement coupable de crimes assez graves pour le rendre indigne de l'épiscopat, comme il était en communion avec le saint-siège et avec toute l'Église catholique, cette raison devait suffire pour le faire reconnaître comme le véritable primat d'Afrique, et son indignité ne pouvait pas autoriser un schisme essentiellement condamnable. La sentence de déposition prononcée contre lui par les évêques de Numidie, était évidemment nulle, soit parce qu'ils n'avaient pas observé les formes canoniques, soit parce qu'il ne leur appartenait pas de juger seuls une question qui intéressait toute l'Église d'Afrique, et d'ailleurs eût-elle été moins irrégulière, elle se trouvait infirmée et cassée par l'autorité de l'Église universelle, qui n'avait pas cessé de reconnaître Cécilien et de le comprendre dans sa communion. Car le jugement de quelques évêques ne saurait prévaloir contre cette autorité suprême. Ce n'est que par l'approbation tacite ou expresse

de l'Église que toute sentence particulière devient définitive, et quand, au lieu de la confirmer par des actes ou du moins par son silence, l'Église la déclare nulle ou n'en tient pas compte, il est évident qu'elle ne peut avoir aucune valeur. En un mot, tant qu'un évêque continue d'être toléré et reconnu par l'Église, aucun jugement particulier ne peut être un motif pour condamner cette tolérance et rompre l'unité.

Il n'était pas nécessaire non plus d'examiner les faits concernant Félix d'Aptonge, et de savoir s'il était ou non traître ; car c'est un principe incontestable qu'un évêque, fût-il même coupable d'apostasie, tant qu'il n'a pas été canoniquement excommunié ou déposé, peut exercer valablement ses fonctions, et que l'ordination conférée par lui n'en est pas moins légitime. D'où il suit que Félix d'Aptonge n'ayant été ni déposé ni condamné, son crime réel ou prétendu ne pouvait aucunement préjudicier à l'ordination de Cécilien. Quant à l'objection élevée d'abord contre son élection, par suite du défaut de concours des évêques de Numidie, il ne paraît pas que les donatistes y aient attaché beaucoup d'importance. Il n'y avait en effet aucune règle fixe à cet égard. Quelques-uns des patriarches ou primats étaient élus par le concours de tous les évêques de leur dépendance ; les autres par une partie seulement ; l'élection du pape lui-même pouvait être faite par le concours des seuls évêques suburbicaires ou voisins de Rome. C'était, comme l'a remarqué saint Augustin, un usage établi depuis longtemps, que le primat de Carthage fût ordonné par un évêque de la province et non par le métropolitain d'une province voisine ; d'où l'on peut conclure qu'on n'appelait pas à l'élection tous les évêques de la primatie, et en supposant même qu'on eût été dans l'usage de les y appeler, il s'en suivrait seulement que l'élection de Cécilien aurait été irrégulière, mais non pas qu'elle était nulle ; car il n'existait aucune loi qui pût faire considérer l'absence d'un cer-

in nombre comme une cause de nullité. Enfin dans tous les cas, du moment où Cécilien était reconnu par l'Église, l'autorité de ce fait était suffisante pour couvrir tous les défauts de son élection.

Ainsi l'on pouvait aisément, sans descendre aux questions de fait, décider cette contestation par des principes contestables. Mais les donatistes montrèrent sur tous les points une inflexible opiniâtreté, et la question de fait les entraîna du schisme dans l'hérésie. Il ne servit rien d'établir l'unité de l'Église et d'invoquer son autorité contre tous les prétextes de leur schisme; ils éludèrent cette autorité par une fin de non-recevoir, et prétendirent qu'eux seuls composaient l'Église, et qu'elle n'existait plus hors de leur parti. Elle ne pouvait être, selon eux, que la société des justes ou des saints; ils prétendaient que les pécheurs ne sauraient en être membres; ce qu'ils concluaient que Cécilien et Félix d'Aptonge, tous deux coupables à leurs yeux, devaient être par là même exclus de l'Église, et que les autres évêques, en les recevant et communiquant avec eux, s'étaient rendus complices de leurs crimes et avaient encouru la même exclusion. L'Église catholique n'était donc plus qu'une société corrompue et souillée; elle ne pouvait être l'épouse sainte de Jésus-Christ; elle n'était, selon leur langage, qu'une adultère et une prostituée. Leur parti affirmait seul la véritable Église, parce qu'il excluait tous les pécheurs et qu'il offrait ainsi le caractère de sainteté qui en est la condition nécessaire.

Cette prétention n'était pas nouvelle; on avait déjà vu les montanistes et les novatiens prétendre que la véritable Église se réduisait à leur secte, et condamner l'Église catholique comme une société déchue de la sainteté, sous prétexte qu'elle permettait les secondes noces, qu'elle réconciliait les pécheurs ou les rétablissait dans la communion après leur pénitence. La même erreur a été reproduite plus tard par d'autres sectaires. Wiclef et

Jean Hus enseignaient que l'Église n'est que la société des saints et des prédestinés. Les protestants adoptèrent cette doctrine, et prétendirent que par le défaut de sainteté les pasteurs de l'Église catholique avaient cessé d'être membres. On conçoit aisément le motif d'une telle prétention. L'orgueil est si flatté de l'idée d'appartenir à une société toute composée de saints ; on est porté naturellement à faire gloire de rigorisme et de perfection, et en même temps il est toujours si facile de se croire et de se proclamer plus vertueux ou plus saint que d'autres. C'est par là que ces hérétiques venaient à bout de séduire les ignorants. C'était pour eux le seul moyen de défendre leur secte, et de trouver à leur schisme un fondement apparent. Comme ils ne pouvaient évidemment s'attribuer aucune des autres marques de la véritable Église, comme ils ne réunissaient point les caractères essentiels qui la distinguent et servent à la faire reconnaître, ils étaient forcés, pour pouvoir prétendre à ce titre, de n'admettre d'autre marque distinctive que la sainteté, et de se l'attribuer exclusivement.

Mais on comprend sans peine les conséquences d'une pareille doctrine : elle détruit jusqu'à la notion même de l'Église, car on ne pourrait plus imaginer aucun lien aucune société entre les fidèles. Personne ne sait, d'après l'Écriture, s'il est digne d'amour ou de haine ; personne ne peut reconnaître les justes à des marques certaines, et par conséquent l'Église cesserait de former une société visible et perdrait ainsi le caractère fondamental sans lequel on ne peut la concevoir. Saint Augustin, dans son *Traité de l'Unité de l'Église*, dans ses livres du Baptême et dans ses autres écrits contre les donatistes, combattit et réfuta solidement cette prétention des sectaires. Il fit voir par l'Écriture sainte, comme par la tradition, que la société des fidèles n'exclut pas le mélange des pécheurs ; que l'Église est obligée quelquefois de les tolérer, dans la crainte d'un plus grand mal, et que ce mé-

ange ne préjudicie point à son caractère de sainteté. En effet, comme une ville qui enrichit ses habitants par les ressources qu'elle procure naturellement, doit être considérée comme opulente, bien qu'il s'y trouve un certain nombre de citoyens pauvres, de même aussi l'Église ne cesse pas d'être sainte quoiqu'elle renferme dans son sein et tolère des pécheurs; car il est clair que ce qui constitue le caractère de l'Église, ce qui justifie et rend légitimes les titres ou les qualifications qu'elle s'attribue, c'est ce qui lui appartient en vertu de sa nature, c'est ce qui résulte de sa constitution, et non ce qu'elle repousse; c'est toute propriété qu'elle tient de son organisation fondamentale, et par conséquent la sainteté qui se trouve dans ses membres comme un effet de sa doctrine, de ses lois, de ses institutions, et non les vices qu'elle tolère par une sorte de nécessité et qui sont en opposition flagrante avec ses maximes.

Ce mélange des justes et des pécheurs se trouve figuré dans l'Écriture par des paraboles où Jésus-Christ compare son Église à un champ où la zizanie est mêlée avec le froment, à une aire qui contient le grain et la paille, à une bergerie qui renferme des brebis et des boucs; enfin, à un filet jeté dans la mer et qui en retire toutes sortes de poissons, les uns bons et les autres mauvais. Saint Augustin et tous les Pères de l'Église ont insisté sur ces paraboles, qui montrent clairement que l'Église ne renferme pas seulement des pécheurs inconnus, mais qu'elle peut aussi renfermer et tolérer des pécheurs publics, ou, selon l'expression évangélique, laisser croître la zizanie, de peur qu'en voulant l'extirper, il n'arrive d'arracher aussi le froment. C'est à l'Église qu'il appartient de juger quand cette extirpation, c'est-à-dire l'expulsion des pécheurs, peut être nécessaire, utile ou sans danger. L'exemple de Jésus-Christ lui-même nous apprend que l'Église peut quelquefois souffrir les pécheurs dans son sein, puisqu'il souffrait au nombre de ses dis-

ciples le traître Judas, et en leur disant, Vous êtes purs mais pas tous, parce qu'il savait, dit saint Jean, celui qui devait le trahir, il a montré que la sainteté des justes n'est pas souillée nécessairement par le mélange des pécheurs. Aussi les prophètes, qui s'élevaient si fortement contre les abominations du peuple juif, ne laissaient pas de communiquer avec lui par les liens de la société extérieure, et de vivre au milieu des pécheurs, pour soutenir les bons par leurs exhortations et leurs exemples. Enfin, on a vu précédemment que, dès l'origine, il y avait eu dans l'Eglise un certain nombre de pécheurs plus ou moins scandaleux qui n'étaient pas exclus de son sein et qui assistaient aux assemblées, et faisaient leurs offrandes, comme le dit Origène, mais sans corriger leurs mœurs ni renoncer à leurs passions. Les reproches de saint Jean, dans l'Apocalypse, aux évêques des sept églises d'Asie, prouvent assez qu'ils n'étaient pas tous au nombre des justes, puisqu'il dit à celui de Sardes qu'il a le nom d'être vivant, mais qu'il est mort. Qui ne sait aussi tout ce que contiennent les Epîtres de saint Paul sur les vices des mauvais chrétiens et de quelques-uns même qui ne prêchaient l'Evangile que par un motif de basse jalousie? Cependant, la plupart de ces faux frères continuaient d'appartenir à la communion extérieure de l'Eglise; le même fait n'a pas cessé de se reproduire dans les siècles suivants.

On a vu surtout les plaintes de saint Cyprien sur le relâchement et les désordres qui se faisaient remarquer dans l'Eglise d'Afrique durant l'intervalle des persécutions, et saint Augustin ne manqua pas d'en tirer un argument décisif contre les prétentions des donatistes. Que leur sert-il, dit le saint docteur, de prétendre fausement qu'il n'y a dans leur parti aucun avare, aucun ravisseur du bien d'autrui, aucun de ces pécheurs avec lesquels l'Apôtre défend même de manger, ou que s'il y en a, ils sont inconnus, puisqu'il y en avait déjà dans

ette Église d'où ils sont sortis et qui, selon eux, ne se perpétue et ne subsiste que dans leur secte? S'ils veulent soutenir que l'Église périt en tolérant les pécheurs dans sa communion, pourquoi ne disent-ils pas qu'elle existait déjà plus au temps de saint Cyprien? et comment alors prétendraient-ils qu'elle s'est perpétuée dans leur parti, puisqu'elle avait déjà cessé d'exister avant leur schisme? Mais si l'Église a toujours subsisté et doit subsister toujours, malgré les désordres dont elle gémit, qu'ils apprennent enfin à ne pas interpréter cette parole de l'Apôtre : « Extirpez le mal d'au milieu de vous, » dans le sens qu'elle puisse autoriser un schisme qui, sous prétexte d'extirper l'ivraie, aurait aussi pour effet d'arracher le bon grain (1). Dans un autre endroit, après avoir opposé aux donatistes les paraboles et les figures que nous avons citées, le saint docteur ajoute : « On voit par là que l'Église doit renfermer jusqu'à la fin un mélange de justes et de pécheurs, de telle sorte que les pécheurs ne nuisent point à la sainteté des justes, soit lorsqu'ils sont inconnus, soit lorsqu'ils sont tolérés pour la tranquillité de l'Église, s'il ne convient pas de les découvrir ou de les accuser, ou s'il n'est pas possible de les convaincre, et que d'autre part la vigilance et la correction ne cessent jamais de s'exercer par tous les moyens que comportent la prudence et la charité; car de cette manière la discipline conserve la patience, et celle-ci tempère la discipline, de peur qu'une patience sans discipline ne favorise le désordre, ou qu'une discipline impatiente ne détruise l'unité. Quand les bons agissent ainsi, ils ne sont point souillés par les pécheurs, parce qu'ils ne participent point à leurs crimes, et s'ils communiquent avec eux extérieurement, ils s'en séparent en esprit par la différence de conduite (2).

C'est par le développement de ces preuves péremp-

(1) Aug. *Cont. Epist. Parmen.* lib. III, cap. 2.

(2) Aug. *ad Donat. post Coll.* cap. 4 et 5.

toires que les évêques d'Afrique combattirent les erreurs des donatistes et les prétextes de leur schisme. Ces sectaires étaient bien forcés de convenir que l'Eglise peut renfermer des pécheurs inconnus ; mais ils prétendaient qu'il n'en saurait être ainsi des pécheurs publics, parce qu'en les tolérant elle deviendrait complice de leurs crimes et se trouverait déchuë de la sainteté. Cette prétention se trouvait réfutée par la conduite de Jésus-Christ envers Judas, par l'exemple de saint Paul et de prophètes, par les paraboles sur le mélange de la paille et du bon grain, du froment et de l'ivraie, des boucs et des brebis, enfin par les considérations qu'on vient de voir indiquées dans le texte de saint Augustin. C'est en effet une maxime incontestable qu'on ne devient complice des péchés d'autrui que lorsqu'on y participe ou que l'on y consent ; or, l'Eglise ne cesse de protester contre les crimes des pécheurs par ses maximes, par ses pratiques, par l'exemple des justes ; mais elle peut avoir des motifs graves pour les tolérer et ne pas les exclure de son sein ; soit, comme le dit saint Augustin, quand leurs crimes ne sauraient être prouvés, soit quand on ne saurait les accuser ou sévir contre eux sans exposer l'Eglise à des troubles ou à des divisions funestes ; car, à quoi servirait l'excommunication contre des pécheurs nombreux ou puissants qui se croiraient en état de la mépriser, et qui entraîneraient peut-être dans leur révolte des chrétiens faibles ou peu éclairés : elle ne serait pas seulement alors inutile ; elle pourrait avoir pour effet d'arracher le froment avec l'ivraie, et de nuire aux justes sans corriger les pécheurs. On comprend donc que l'Eglise peut quelquefois s'en abstenir par des motifs de sagesse dont elle est seule juge, et qui ne permettent pas de condamner sa conduite. Les remèdes même les plus utiles ne doivent pas être employés à contre-temps, et quand, par suite des circonstances, ils ne pourraient servir qu'à irriter le mal au lieu de le guérir.

Il résultait de là bien clairement que les donatistes n'avaient pu s'autoriser d'aucun motif pour rompre l'unité. Qu'en se séparant de la communion catholique, ils étaient eux-mêmes retranchés de l'Église ; car, même en ne tenant compte que de la sainteté comme marque distinctive, ils ne pouvaient pas montrer que l'Église catholique avait perdu ce caractère ; mais une autre considération plus saillante venait trancher la question et condamner leur schisme. Ils pouvaient chicaner sur la sainteté ; car rien de plus facile, encore une fois, que de le croire et de se proclamer plus saint que d'autres. Mais la véritable Église pouvait se reconnaître à d'autres caractères moins équivoques. Toutes les prophéties avaient annoncé que l'Église devait se répandre dans tout l'univers, que toutes les nations seraient bénies en Jésus-Christ, qu'on offrirait en tous lieux un sacrifice nouveau d'une victime sans tache ; que Jésus-Christ serait la lumière et le salut des nations, et que son règne s'étendrait jusqu'aux extrémités de la terre ; enfin que toutes les nations seraient appelées à le servir, à le glorifier, et que toute la terre serait remplie de la majesté de son nom (1). Tous les Pères avaient cru et enseigné dès l'origine qu'un des caractères de la véritable Église était d'être catholique ; c'était par ce nom qu'on la distinguait de toutes les sectes qui s'élevaient dans le Christianisme (2). C'était une vérité fondamentale, consacrée par la tradition et sur laquelle on ne pouvait élever aucun doute. Ce titre est inséparable de la notion de l'Église dans l'esprit de tous les chrétiens. On le trouve parmi les caractères ou les marques de l'Église, dans le symbole de Nicée, dans celui des apôtres, dans tous les écrits des Pères, dans le langage et dans tous les monu-

(1) Genes. 22. — Is. 49. — Malach. 1. — Psalm. 21 et 71.

(2) Cypr. *De unit. Eccl.* — Cyrill. *Catech.* 18. — Euseb. *Hist.* IV, cap. 15.

ments du Christianisme ; il résulte de la constitution même de l'Église , établie comme l'unique voie de salut pour tous les hommes, et chargée par Jésus-Christ d'enseigner toutes les nations. Quiconque est chrétien ne peut avoir le moindre doute à cet égard.

Il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse y avoir aucune contrée où l'Église soit inconnue ; car la Providence peut encore ménager des ressources extraordinaires et suffisantes pour l'infidèle qui se trouverait dans l'impossibilité d'appartenir à la communion extérieure de l'Église ; mais elle doit être au moins tellement répandue, qu'il soit vrai de dire moralement qu'elle est universelle ; car autrement elle ne pourrait plus revendiquer ce titre qui ne serait qu'un mensonge. Il est donc évident que toute secte, qui n'existe que dans quelques contrées seulement, se trouve par cela seul convaincue de n'être pas la véritable Église, puisqu'elle ne remplit pas une condition si formellement énoncée dans l'Écriture, si constamment proclamée par le langage ou la tradition des chrétiens, et enfin si visiblement inhérente à la nature de l'Église qui est la voie générale du salut, et qui par conséquent ne saurait être restreinte dans des limites assez étroites pour ne devenir qu'un moyen exceptionnel. Il suit de là surtout que lorsqu'une division vient à éclater dans l'Église, et qu'une fraction se sépare de l'unité pour faire secte à part, la contestation peut se décider par un seul fait, et que le titre de véritable Église appartient nécessairement à la majorité, puisqu'elle seule peut revendiquer le titre de catholique. La même conséquence résulte encore de l'autorité donnée à l'Église pour définir toutes les questions de foi et juger toutes les controverses ; car il est clair que cette autorité s'exerce comme dans toute société et tout tribunal par les décisions de la majorité. Enfin il est certain non-seulement que l'Église doit être une, mais que ce caractère ne peut résulter que de la communion avec le siège apostolique, centre né-

essaire de l'unité; car il ne suffit pas qu'une société, pour être la véritable Église, reconnaisse un chef; il faut qu'elle soit unie au chef établi par Jésus-Christ lui-même. Or, ce titre a été donné à saint Pierre et à ses successeurs, et ne se perpétue que dans les évêques de Rome; toute société qui n'est pas en communion avec eux ne saurait donc être la véritable Église.

Il était facile par ces principes de juger et de condamner sans autre discussion le schisme des donatistes, sur leur secte, renfermée dans une seule province et séparée de la communion de l'Église romaine, centre de l'unité, ne pouvait pas évidemment s'attribuer le titre d'Église catholique ou universelle. Tout se réduisait à une question de fait, sur laquelle on ne pouvait élever aucune contestation. Il fallait contredire ouvertement l'Écriture sainte et la tradition chrétienne, ou reconnaître qu'une petite secte renfermée dans un coin de l'Afrique ne pouvait pas se glorifier d'être la véritable Église, ni contester ce titre à l'Église catholique répandue dans tout l'univers. Cette considération décisive fut admirablement développée par saint Augustin dans ses écrits contre les donatistes, et spécialement dans son *Traité de l'Unité de l'Église*, et par saint Optat de Milève, dans un excellent ouvrage, où sont traitées toutes les questions que ce schisme avait fait naître. Les donatistes, pour échapper à cette difficulté, prétendirent que l'Église était catholique par l'observation de toutes les lois et de toutes les pratiques du Christianisme, sans avoir besoin d'être répandue dans tout l'univers (1). Mais ils furent obligés bientôt de condamner eux-mêmes cette prétention; car les divisions ne tardèrent pas à s'introduire dans leur parti, le schisme d'où ils tiraient leur origine produisit d'autres schismes, ils virent un de leurs primats condamné et déposé par une fraction de la secte, et furent

(1) August. *Epist.* 93.

obligés d'employer contre cette fraction dissidente les mêmes raisonnements dont les catholiques se servaient contre eux (1). C'est ainsi que dans tous les temps l'hérésie s'est vue forcée d'être inconséquente et d'invoquer contre les sectes nées de son sein les principes qu'elle avait combattus et qui servaient à la condamner.

Les donatistes, outre les erreurs qu'on vient de voir enseignaient aussi que la foi et la sainteté sont nécessaires dans les ministres des sacrements pour les conférer valablement. C'était une suite de l'erreur des rebaptisants, qui avait régné longtemps, comme on le sait, dans l'Eglise d'Afrique. En effet, du moment où l'on admettait qu'un hérétique ne peut valablement conférer le baptême sous prétexte qu'on ne peut communiquer la grâce quand on ne l'a pas soi-même, il était naturel d'étendre ce principe et ce raisonnement aux pécheurs, qui sont déchus de la grâce sanctifiante aussi bien que les hérétiques, de sorte que la sainteté devait être nécessaire par la même raison que la foi pour la validité du baptême, et cela était vrai surtout dans la doctrine des donatistes, puisqu'ils faisaient de la sainteté une condition nécessaire pour appartenir à l'Eglise; car si l'on ne pouvait hors de l'Eglise conférer valablement le baptême, il est clair que les pécheurs perdaient ce pouvoir aussi bien que les hérétiques. Enfin, ce qui était vrai du baptême, il fallait bien le dire aussi par les mêmes raisons, pour tous les autres sacrements.

Mais rien de plus visiblement faux que le principe sur lequel on appuie cette erreur. On sait, en effet, que les sacrements tirent toute leur vertu de l'institution divine, en sorte qu'ils produisent la grâce par l'efficacité que cette institution leur donne, et non pas en vertu des mérites du ministre qui n'agit pas en son nom, mais au nom de Jésus-Christ. C'est là un dogme incontestable, qui

(1) August. *Contr. Epist. Parmen.* lib. I.

résulte de la notion même des sacrements, et qui est enseigné clairement par saint Paul, lorsqu'il représente les évêques et les prêtres comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs de ses mystères. Car si les sacrements produisent la grâce, c'est parce qu'il a plu à Jésus-Christ de l'attacher à des symboles extérieurs, et le ministre qui les confère n'est, si l'on peut parler ainsi, que l'instrument d'une cause surnaturelle et divine. De là il suit évidemment qu'ils sont valides et produisent leur effet, quelle que soit l'indignité de celui qui les administre, dès qu'il ne change rien au rite que Jésus-Christ a institué. D'un autre côté, s'il était vrai qu'un hérétique ou un pécheur ne peut plus administrer valablement le baptême et les autres sacrements, comme la foi et la sainteté sont des dispositions intérieures qui ne se révèlent point par des marques infailibles, il s'ensuit qu'on ne pourrait plus discerner l'Eglise, ou plutôt qu'il n'y aurait plus d'Eglise proprement dite; car elle ne peut être qu'une société de fidèles unis par des liens extérieurs sous le gouvernement de pontifes légitimes. Or, comment reconnaître les fidèles et les pasteurs, et quel moyen d'imaginer des liens entre eux, si la validité du baptême et de l'ordination dépend de la sainteté de celui qui les administre? Il est évident qu'alors on ne pourrait plus savoir ni qui est réellement baptisé ou ordonné, ni par conséquent qui est membre ou pasteur de l'Eglise, puisque tout cela serait subordonné à des conditions qu'il est impossible de reconnaître et de constater. Cette erreur des donatistes sur les sacrements fut combattue, avec autant de force que de clarté, par saint Augustin dans ses livres du Baptême.

On voit par tout ce qui précède, que le schisme des donatistes souleva une foule de questions importantes, principalement sur la nature et les marques de la véritable Eglise, et que les principes développés à ce sujet par les

évêques d'Afrique, et si bien établis par saint Augustin et par saint Optat de Milève, peuvent suffire pour la condamnation de toutes les sectes. L'hérésie pélagienne souleva en Afrique d'autres questions, qui n'exercèrent pas moins le génie de saint Augustin. Toute la religion chrétienne repose sur les dogmes fondamentaux de l'Incarnation et de la Rédemption. Elle suppose donc dans l'humanité une chute ou une dégradation que Jésus-Christ est venu réparer. On a vu comment les anciennes hérésies prétendaient expliquer cette dégradation et l'origine du mal, soit par des fautes commises dans une vie antérieure ou avant l'union de l'âme avec le corps, soit par l'intervention d'un principe mauvais opposé au principe du bien, soit par l'imperfection et le mauvais vouloir des génies inférieurs, auxquels les gnostiques attribuaient la création du monde. Pélage, dans l'impuissance de concevoir et d'expliquer ce mystère, prit le parti de le rejeter. Ses erreurs consistaient donc à nier le péché originel avec tous ses effets, par conséquent la dégradation et la corruption de notre nature, l'affaiblissement de notre volonté et la nécessité de la grâce pour faire le bien. Il enseignait qu'Adam n'avait pas été créé dans un état différent de notre condition présente, qu'il était destiné à mourir quand même il n'aurait pas péché; que la faute du premier homme ne se transmet point à ses descendants, et qu'ainsi les enfants naissent exempts de souillure, et que s'ils ont besoin d'être baptisés pour entrer dans le royaume des cieux, ceux qui meurent sans l'avoir été, ne laissent pas d'obtenir la vie éternelle qui selon lui en était distincte; enfin, que la volonté humaine n'était pas affaiblie depuis la chute d'Adam, que l'homme pouvait, par les seules forces de la nature et sans le secours de la grâce, surmonter les tentations, accomplir les commandements et éviter absolument tout péché; qu'il y avait eu en effet, avant comme depuis Jésus-Christ, des hommes qui ne

s'étaient rendus coupables d'aucune faute, même légère, et que la loi ancienne offrait par elle-même des moyens efficaces de salut, aussi bien que l'Évangile.

Toutefois, pour ne pas heurter trop visiblement les idées chrétiennes, Pélage admettait une sorte de péché originel, qu'il faisait consister dans le mauvais exemple d'Adam, imité par ses descendants; et c'est ainsi qu'il prétendait expliquer ce que dit saint Paul, que le péché est entré dans le monde par un seul homme en qui tous ont péché. Il prétendait aussi ne point rejeter la grâce, mais il donnait ce nom au libre arbitre et aux dons naturels que nous avons reçus de Dieu, ou bien à des secours extérieurs qui nous éclairent et nous dirigent, tels que la loi, la révélation et l'exemple de Jésus-Christ; ensuite, comme on lui objectait que cette doctrine anéantissait la nécessité et les effets de la rédemption, il admit sans difficulté que la rémission des péchés était une grâce que Jésus-Christ nous a méritée par sa mort; enfin, pressé par les arguments des catholiques et surtout de saint Augustin, qui lui montraient par la tradition de l'Église, comme par une foule de passages de l'Écriture sainte, que nous avons besoin d'un secours intérieur et surnaturel pour éviter le mal et faire le bien, il avoua que nous recevions, en effet, des grâces intérieures qui éclairaient notre entendement; mais il prétendait que ces grâces n'étaient pas nécessaires; qu'elles nous donnaient seulement une plus grande facilité; que d'ailleurs nous les obtenions en vertu de nos propres mérites; et que la volonté, en se déterminant à suivre cette lumière divine, opérait le bien par les seules forces du libre arbitre. On voit que cette hérésie renversait toute l'économie de la religion chrétienne.

L'Écriture sainte et la tradition offrent des preuves nombreuses et incontestables de la doctrine catholique sur le péché originel. On lit dans le texte grec du livre de Job que personne n'est exempt de souillure, pas

même l'enfant d'un jour. David reconnaît qu'il a été formé dans l'iniquité et conçu dans le péché. Saint Paul s'exprime à ce sujet, en plusieurs endroits, dans les termes les plus formels. « Comme le péché, dit-il, est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché; ainsi la mort a passé dans tous les hommes par celui dans lequel tous ont péché; et de même que la condamnation est pour tous par le péché d'un seul, la justification est pour tous par la justice d'un seul, » c'est-à-dire par Jésus-Christ. Il ajoute ailleurs : « La mort est venue par un homme, et la résurrection vient par un autre homme, et de même que tous meurent en Adam, tous seront vivifiés en Jésus-Christ. » Enfin, il enseigne que nous naissons tous enfants de colère, et que si Jésus-Christ est mort pour tous, c'est parce qu'en effet tous sont morts (1). Nous n'indiquerons pas les nombreux passages des Pères où se trouve clairement exprimé le dogme du péché originel. On peut les voir cités dans les livres des théologiens et des controversistes qui ont traité cette matière. La tradition de l'Église se manifeste d'ailleurs d'une manière éclatante par les cérémonies du baptême, et par l'usage aussi ancien que le Christianisme, de l'administrer aux enfants. Il est clair, en effet, que l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison ne peut être coupable d'aucun péché actuel; si donc le baptême lui est nécessaire pour qu'il puisse entrer dans le royaume des cieux; si toutes les cérémonies de l'Église, tous les exorcismes qu'elle emploie supposent qu'il est assujetti à l'empire du démon et tendent à marquer sa délivrance par le baptême, il s'ensuit évidemment qu'il est coupable d'un péché transmis à tous les enfants d'Adam, c'est-à-dire du péché originel. La croyance de l'Église sur ce point fut, dès l'origine, si manifeste et si générale, que les pélagiens re-

(1) Job. cap. 24. — Psalm. 50. — Rom. cap. 5. — I Corinth. cap. 15. — Eph. cap. 2. — II Corinth. cap. 5.

prochaient à saint Augustin de se servir contre eux de la croyance du peuple et des artisans (1).

Pélage, comme nous l'avons dit, prétendait que les textes de saint Paul signifient seulement qu'Adam a donné l'exemple du péché à tout le genre humain et que tous les hommes l'ont imité, de sorte qu'on peut dire, en ce sens, que le péché est entré par lui dans le monde et se transmet par imitation à ses descendants. Mais saint Augustin fit voir clairement l'absurdité de cette explication, qui cependant a été reproduite par les sociniens. Il est évident, par les termes de saint Paul, que le péché d'Adam est commun à tous les hommes, que c'est la cause pour laquelle tous sont sujets à la mort, et qu'enfin tous sont enveloppés pour cette faute dans la même condamnation. Or, comment soutenir que le péché d'Adam est imité par les enfants qui meurent avant de pouvoir se rendre coupables? Peut-on même dire qu'il est imité par une foule d'hommes qui n'ont jamais entendu parler de lui? Son exemple, qu'ils ignorent, peut-il influencer sur leurs actions et devenir pour eux une cause de péché? Comment donc la condamnation s'étendrait-elle pour la faute d'Adam à ceux qui pèchent sans le connaître, et surtout aux enfants qui n'ont point péché? Enfin, dira-t-on aussi que la mort passe à tous les hommes par imitation? Il est donc clair que le péché devient commun à tous, aussi bien que la mort, par une transmission incompréhensible, mais incontestable.

Les pélagiens soutenaient aussi et les sociniens ont répété après eux, que le baptême n'est pas administré pour remettre les péchés, mais uniquement comme un symbole d'initiation, pour incorporer l'homme à l'Église chrétienne, ou à la société des fidèles. Mais rien n'est plus visiblement opposé à l'Écriture sainte et à la tradition perpétuelle du Christianisme. Quand Jésus-

(1) August. *Op. imperf.* lib. II, cap. 181; lib. V, cap. 131.

Christ déclare qu'à moins d'être régénéré par l'eau et par le Saint-Esprit, on ne peut pas entrer dans le royaume des cieux, ne voit-on pas dans ces paroles une preuve incontestable que le baptême a pour effet de donner une nouvelle vie par la rémission du péché? C'est pourquoi saint Paul appelle le baptême un bain de régénération et ajoute que Dieu sanctifie son Église par le baptême afin de la rendre exempte de souillures (1). Les cérémonies du baptême, comme nous l'avons déjà remarqué, prouvent clairement la croyance de l'Église sur ce point, et le témoignage unanime des plus anciens Pères viendrait au besoin confirmer cette preuve. Nous citerons seulement les paroles formelles d'Origène. On baptise les enfants, dit-il, pour leur remettre les péchés; quels péchés et quand les ont-ils commis? ou quelle raison peut-il y avoir de leur administrer le Baptême, si ce n'est l'autorité de ce texte : Personne n'est exempt de souillures, quand même il n'aurait vécu qu'un seul jour? Il répète les mêmes choses et explique ce texte de la même manière en d'autres endroits (2).

C'est en vain que les pélagiens prétendaient s'autoriser de quelques passages de l'Écriture, où il est dit que chacun sera jugé selon ses œuvres, et que le fils ne portera point l'iniquité de son père. Il est évident que ces passages ne doivent s'entendre, les uns que des adultes capables de faire le bien ou le mal, les autres que des péchés actuels qui en effet demeurent propres à ceux qui en sont coupables; ils ne s'appliquent point au péché originel devenu commun à tous les hommes et transmis à tous les enfants d'Adam, comme un héritage de condamnation et de mort. Mais les pélagiens cherchèrent dans l'obscurité de ce mystère des raisons pour le combattre, et comme les philosophes incrédules ont repro-

(1) Tit. cap. 3. — Éphes. cap. 5.

(2) Origen. *Homil. 14 in Luc.* ; *Homil. 8 in Levit.* ; *Tract. 9 in Matth.*

duit les difficultés soulevées par ces hérétiques, il ne sera pas inutile de les discuter brièvement. La première était tirée de la nature même du péché originel. Il ne peut y avoir de péché, disaient les pélagiens, sans le consentement de la volonté; or comment trouver ce consentement dans l'enfant qui vient au monde sans avoir l'usage de la raison et du libre arbitre? Peut-on être coupable et responsable de ce qu'on ne peut éviter? Quelle loi peut transgresser l'enfant naturellement incapable d'agir? Le péché d'Adam n'était et ne pouvait être qu'un acte de sa volonté, une détermination de son libre arbitre; comment cet acte, qui était un fait purement accidentel, pouvait-il passer à ses descendants comme s'il eût fait partie de sa nature? Et peut-il se transmettre sans la volonté même qui en est la cause, et hors de laquelle on ne saurait le concevoir? En un mot, comment l'enfant serait-il complice d'un péché commis longtemps avant sa naissance (1)?

Toutes ces questions et ces difficultés peuvent sembler au premier abord spécieuses et embarrassantes; mais elles ne portent que sur une fausse hypothèse; elles supposent que le péché originel ne diffère point du péché actuel et qu'il ne peut pas en différer; or cette hypothèse est en contradiction avec le dogme catholique et n'a d'ailleurs aucun fondement. On doit distinguer dans le péché actuel deux choses liées l'une à l'autre, mais qui ne se confondent point: d'une part l'acte volontaire par lequel on viole la loi de Dieu, et de l'autre l'état de culpabilité qui en est la suite. L'acte est essentiellement transitoire et peut quelquefois ne durer qu'un instant; l'état est permanent et subsiste tant que le péché n'est pas effacé par la contrition et la pénitence; l'un est la cause et l'autre l'effet. Cet état est une tache ou une souillure de l'âme, un dérèglement de notre volonté,

(1) Aug. *Contr. Julian.* lib. III et VI; *Op. imperf.* lib. I et III.

une dégradation caractérisée surtout par la privation de la grâce sanctifiante, un désordre enfin qui nous constitue ennemis de Dieu et dignes de châtement. L'acte du péché n'est possible que par le consentement de la volonté ; rien n'est plus incontestable ni plus évident ; mais l'état qui en est la suite se perpétue sans l'exercice du libre arbitre ; il subsiste chez l'homme qui oublie sa faute, qui sommeille, qui perd la raison, qui enfin ne peut plus pécher, mais qui n'en reste pas moins coupable s'il n'a pas expié sa faute. Ce sont là des notions élémentaires de la doctrine catholique. Il est vrai que nous ne pouvons comprendre parfaitement ni expliquer d'une manière claire cette dégradation et ce désordre de l'âme souillée par le péché ; mais quels sont les phénomènes intellectuels dont on puisse donner une explication parfaitement intelligible, et si nous ne comprenons pas les dispositions, les habitudes, les phénomènes qui tiennent à l'état naturel de l'âme, est-il étonnant que nous ne puissions concevoir des faits qui se rattachent à un ordre surnaturel ?

En partant de ces observations, il est facile de montrer combien sont dénuées de fondement les objections des pélagiens. Il est bien certain que les descendants d'Adam n'ont pas commis avant leur naissance l'acte du péché dont il s'est rendu coupable, qu'ils n'y ont pas consenti par leur libre arbitre, qu'il n'a pas été un acte de leur propre volonté, et que par conséquent, ils n'en ont pas été complices dans le sens propre du mot ; il est certain aussi que cet acte n'est pas renouvelé par l'enfant qui vient au monde. C'est donc uniquement dans le premier homme qu'il a été l'effet d'une volonté propre et parfaitement libre ; c'est à lui que Dieu avait donné la loi et le pouvoir de l'observer ; s'il n'avait pas eu ce pouvoir, assurément il n'eût pas été coupable. Mais ce n'est pas l'acte, c'est l'état du péché qui constitue dans l'enfant qui vient de naître le péché originel ; c'est la

souillure de l'âme, le dérèglement de la volonté, la privation de la grâce sanctifiante, en un mot tous les désordres dont la durée se perpétue quand l'acte est passé. Voilà ce qui se transmet à tous les descendants d'Adam sans l'intervention ni l'exercice de leur libre arbitre. Comment se fait cette transmission? C'est un mystère qu'il n'est pas donné à l'homme de comprendre; mais il suffit, pour répondre aux objections précédentes, de montrer qu'elle peut avoir lieu sans l'usage de la raison et sans aucun acte de la volonté. En effet toutes les difficultés que l'on tire des conditions nécessaires pour l'acte du péché n'ont plus alors aucun fondement.

Mais, ajoutaient les pélagiens, puisque Adam obtint le pardon de son péché, il est évident qu'il n'a pu le transmettre à ses descendants, et puisqu'on suppose qu'il est effacé dans les chrétiens par le baptême, n'est-il pas contradictoire de prétendre qu'il se communique aux enfants par leurs parents dans lesquels il ne subsiste plus! Comment peuvent-ils, étant eux-mêmes innocents, donner naissance à des enfants coupables? D'ailleurs le péché ne réside pas dans le corps, mais dans l'âme; or les enfants ne tirent de leurs parents et d'Adam que le corps seul et non pas l'âme qui ne peut se transmettre par la génération; elle est créée immédiatement par Dieu lui-même; comment donc peut-elle être coupable ou souillée d'un péché commis par le premier homme, puisqu'elle ne tire pas de lui son origine (1)? Remarquons d'abord que si la raison ne peut pas répondre à ces questions d'une manière satisfaisante, cela ne doit pas étonner, puisqu'elles ont pour objet l'explication d'un mystère qui dépasse nos lumières. Il faut bien reconnaître que la transmission du péché originel est incompréhensible; mais toutes ces difficultés ne prouvent point qu'elle est impossible. Elle se fait en vertu d'une loi générale qui

(1) Aug. *Contr. Jul.* lib. III, cap. 8; lib. VI, cap. 6.

embrasse tous les enfants d'Adam, qui rend commune à tous sa dégradation et sa chute, et dont l'effet n'est pas suspendu par le pardon accordé au premier homme, ni par la rémission opérée dans les fidèles par le baptême; cette loi est celle de la génération par laquelle tous les hommes tirent leur origine d'Adam et participent à sa nature déchue; le pardon tient à d'autres conditions, à des lois d'un autre ordre qui ont pour objet de remédier aux effets de la première, mais qui ne la détruisent point. Ne sait-on pas que même dans l'ordre naturel, les enfants naissent avec des facultés ou avec des défauts que les parents n'ont point? Ceux-ci ne transmettent-ils pas quelquefois les maladies ou la folie dont ils ont été guéris? Pourquoi n'en pourrait-il pas être de même dans l'ordre surnaturel? C'est donc bien gratuitement qu'on suppose que le péché originel, parce qu'il a été remis au premier homme et aux parents baptisés ne peut plus se transmettre aux enfants.

Quant à ce qui regarde l'origine de l'âme, saint Augustin, pour résoudre la difficulté, inclinait à croire que les âmes, aussi bien que les corps, tirent leur origine d'Adam (1). Cette opinion est aujourd'hui universellement rejetée. L'âme évidemment ne saurait émaner de celle d'Adam par aucune espèce de dérivation, ni se propager des pères aux enfants : sa nature immatérielle ne le permet pas; elle vient donc immédiatement de Dieu par une création particulière. Mais s'ensuit-il qu'elle ne puisse pas contracter par son union avec le corps, la souillure commune à tous les enfants d'Adam? Si l'on ne peut pas comprendre comment cela se fait, il n'y a pas moyen non plus de prouver que cela est impossible. On ne saurait contester l'influence qu'exercent les corps et les organes sur les penchants, les dispositions et les fa-

(1) Aug. *De anim. et ejus orig.* lib. I; *Epist.* 28 ad Hieron.; lib. III ad Bonif.

cultés de l'âme. C'est une loi générale sur laquelle l'expérience ne permet pas de doute. Or le péché d'Adam a produit dans son corps et dans celui de tous ses descendants un désordre profond qui se manifeste par l'empire de la concupiscence, et par l'assujettissement aux souffrances, aux maladies et à la mort, toutes choses qui n'entraient point dans sa condition primitive, car un privilège surnaturel l'en rendait exempt. Ses inclinations se trouvèrent dès lors profondément perverties, et sa volonté entraînée par la concupiscence se détourna de Dieu et se précipita avec impétuosité dans l'amour des créatures; elle éprouva donc un dérèglement dans ses affections, et par là même une dépravation qui constitue l'état du péché. Comment prouver que cette dépravation ne peut se transmettre à tous les enfants d'Adam par l'effet du désordre produit dans le corps lui-même? Ne peut-on pas admettre que le dérèglement de la concupiscence engendre aussi le dérèglement de leur volonté et y fait naître l'amour dominant des créatures, en sorte que par son union avec le corps, l'âme est détournée de Dieu comme le fut celle d'Adam, et dans un état de désordre d'où elle ne peut sortir que par une grâce qui rétablisse la rectitude de ses affections. Il est impossible évidemment de combattre cette explication par aucune raison sérieuse, puisqu'on sait que l'homme apporte en naissant des inclinations naturelles et des penchants divers qui tiennent à son tempérament particulier et qui se révèlent à mesure que la raison et les organes se développent. Si l'expérience manifeste cette loi dans l'ordre naturel, pourquoi refuserait-on de l'admettre à l'égard des dispositions surnaturelles?

On voit donc que les objections relatives à la nature du péché originel et à sa transmission, ne prouvent pas autre chose que l'obscurité de ce mystère, et que si on ne peut les résoudre par une explication complète et parfaitement compréhensible, on peut montrer au moins

qu'elles ne reposent sur aucun principe incontestable. Il en est de même pour les difficultés qu'on élève par rapport à la justice et à la bonté de Dieu. On ne concevra jamais, dit-on, que Dieu ait fait dépendre de la fidélité ou de la désobéissance du premier homme, le sort du genre humain tout entier, surtout en prévoyant qu'Adam transgresserait la loi et rendrait ainsi malheureux tous ses descendants. Une telle détermination de la part de Dieu serait essentiellement contraire à sa bonté infinie. On comprend encore moins que Dieu punisse éternellement dans tous les hommes un péché qu'il n'est pas en leur pouvoir d'éviter ; sa justice évidemment s'y oppose et ne peut punir que des fautes volontaires. Soutenir le contraire, disaient les pélagiens, ce serait faire injure à Dieu et mettre sa justice infinie au-dessous de la justice humaine ; d'où il suit que le péché originel conduit au manichéisme, et tend à faire regarder l'homme comme l'ouvrage d'un mauvais principe.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner comment l'origine du mal peut se concilier avec le dogme de la Providence, ni de montrer que Dieu a pu créer l'homme libre ou capable de commettre le péché, et qu'il n'est pas tenu de l'en empêcher ou de lui ôter sa liberté lorsqu'il prévoit qu'il en abusera. Nous dirons seulement qu'on ne prouvera jamais, par aucune raison évidente et incontestable, qu'il soit contraire à la bonté de Dieu d'avoir fait dépendre de la conduite du premier homme le sort du genre humain, d'abord parce qu'il le faisait dépendre uniquement de l'observation d'une loi très-facile à observer, ensuite, parce que Dieu ne doit rien à ses créatures et qu'il peut étendre ou restreindre ses dons comme bon lui semble, et les subordonner à telles conditions qu'il lui plaît ; enfin, parce qu'il n'y a rien dans cette disposition de la Providence qui ne soit en harmonie avec la constitution de la nature humaine. Un père inhumain peut laisser périr ses enfants ; il peut, par une mauvaise

conduite, les réduire à la misère ; il peut, par un crime, les déshonorer et les couvrir d'infamie ; il peut leur transmettre les plus funestes maladies et les condamner ainsi à une vie de langueur ou de souffrances intolérables ; il peut enfin les pervertir et jeter en eux, par des habitudes précoces, un germe profond de corruption et de vices. Comment donc prouver que le sort des enfants ne pouvait pas dépendre d'Adam aussi bien que de leurs pères et mères ? Soutiendra-t-on que Dieu était tenu de constituer autrement la nature humaine ?

Quant à ce qui regarde la justice divine et la punition du péché originel, une simple observation suffira pour faire tomber toutes les difficultés : c'est que rien n'oblige de croire que Dieu punit par les peines de l'enfer le péché originel. Il est très-permis de penser que les enfants ou les hommes qui meurent coupables de ce seul péché, sont seulement privés de la vue de Dieu et exclus du bonheur surnaturel qui n'était point dû à la nature humaine. Quelle que soit leur condition, il est certain, comme l'a remarqué saint Augustin, qu'on ne peut pas dire qu'il eût été meilleur pour eux de ne pas naître (1). Comment prouvera-t-on que Dieu, qui ne doit rien à ses créatures, n'a pas pu adopter une disposition providentielle qui les place dans une condition préférable au néant, ou que sa justice à leur égard exige davantage ? Peut-il y avoir injustice où il n'y a pas de droit ? La condition primitive d'Adam et tous les privilèges dont il jouissait, la grâce sanctifiante, l'exemption de la concupiscence et de la mort, la destination au bonheur surnaturel, qui consiste dans la vue de Dieu, toutes ces faveurs étaient purement gratuites et n'étaient point dues à la nature humaine ; elles avaient, au contraire, pour objet d'élever l'homme au-dessus de sa nature, elles étaient des prérogatives surnaturelles que Dieu était libre d'ac-

(1) August. *Contr. Julian.* lib. I, cap. 8.

corder ou de refuser. Quand donc, par suite du péché originel, l'homme naît dépouillé de ces privilèges et qu'il se trouve exclu d'un bonheur auquel, par sa nature, ne pouvait pas prétendre, en quoi cette privation peut-elle blesser la justice divine ?

La nécessité de la grâce est une conséquence du péché originel ; car la nature humaine ayant été corrompue et viciée par la chute du premier homme, il faut qu'une grâce sanctifiante vienne effacer cette souillure et corriger, par l'effet de la charité surnaturelle, le désordre introduit dans les affections de l'âme ; et d'autre part, comme la volonté est affaiblie par cette chute et que les penchans du corps sont eux-mêmes dérégles par la concupiscence, il faut aussi qu'une grâce actuelle vienne rétablir les forces de la volonté et lui donner les moyens de vaincre les tentations et de s'élever à des œuvres surnaturelles. Nous n'entrerons pas dans les détails de la discussion et des difficultés soulevées à ce sujet par les pélagiens : ils insistaient principalement sur le libre arbitre et s'attachaient à montrer que l'homme a toujours eu et doit avoir nécessairement le pouvoir d'éviter le mal et de faire le bien, puisque sans cela il ne pourrait devenir coupable ; ils reprochaient aux catholiques d'adopter ou de favoriser, du moins les erreurs des manichéens par une doctrine qui tendait à flétrir la création et la nature humaine, à condamner la loi ancienne et à rejeter le libre arbitre. Mais il n'était pas difficile de répondre à ces vaines accusations ; car la doctrine catholique n'attribue pas à la création, mais à la faute du premier homme le désordre et la corruption de la nature humaine. Elle ne flétrit point la loi ancienne ; elle déclare seulement que cette loi, en montrant le devoir, ne suffisait pas pour mettre l'homme en état de l'accomplir, mais qu'il fallait pour cela une grâce qui était l'effet des mérites de Jésus-Christ ; enfin, elle ne nie pas la liberté, mais elle enseigne, d'après les termes formels de l'Écri-

ture, que sans le secours de la grâce, la liberté naturelle succombe sous la multitude des tentations et demeure incapable de faire aucune œuvre surnaturelle. Toutes les prières de l'Eglise sont une preuve et une éclatante manifestation de la croyance perpétuelle du Christianisme sur ce dogme fondamental. Pour qu'on pût en tirer une objection contre la liberté, il faudrait que l'homme n'eût pas toujours la grâce nécessaire pour faire le bien; mais s'il est de foi qu'il ne peut le faire sans la grâce, il est certain aussi qu'elle ne manque jamais à celui qui la demande, et que d'autre part, lorsqu'il la reçoit, l'homme demeure toujours libre de faire ce qu'il veut et d'en suivre ou non les inspirations. Ce sont là des vérités incontestables que l'on s'est efforcé vainement de contredire par quelques passages plus ou moins obscurs de saint Augustin. Il s'est expliqué à cet égard en termes formels et clairs dans plusieurs endroits de ses écrits, et l'on doit comprendre d'ailleurs qu'il est au moins étrange de vouloir attribuer un système de fatalisme à un auteur qui a fait un ouvrage exprès pour établir les preuves du libre arbitre contre les manichéens.

Dans sa controverse avec les pélagiens, après avoir prouvé le péché originel, la nécessité de la grâce pour toutes les bonnes œuvres, et montré que l'homme ne peut éviter ici-bas toutes les fautes, même les plus légères, saint Augustin avait établi en outre que la grâce nécessaire à l'homme ne lui est point accordée en vertu de ses mérites, et qu'ainsi la grâce de la foi et de la conversion est un don purement gratuit. Cette doctrine fut confirmée par les décisions solennelles de l'Eglise. Il suivait de là nécessairement que la première grâce n'est pas la suite ou la récompense d'une œuvre méritoire, et que le désir de la foi ou le commencement de la conversion est lui-même un effet de la grâce. Toutefois, quelques disciples de Pélage, tout en mitigeant sa doctrine, rejetèrent cette conséquence et enseignèrent que l'homme

prévient, par sa volonté, l'opération de la grâce et que, s'il ne peut faire le bien par les seules forces de la nature, il peut au moins le désirer et mériter ainsi la grâce de l'accomplir. Telle fut l'erreur fondamentale des semi-pélagiens. Ils en déduisirent d'autres erreurs concernant la prédestination, et ne craignirent pas d'attaquer vivement, sur ce sujet, la doctrine de saint Augustin; elle devint même l'occasion de quelques dissentiments parmi les catholiques, soit parce qu'on l'entendait mal, soit parce qu'il avait paru, sur des questions accessoires, adopter des opinions susceptibles de controverse.

On vient de voir les questions qu'il avait particulièrement traitées et les principes qu'il avait établis contre les pélagiens, comme appartenant à la foi catholique : c'était le péché originel, la nécessité et la gratuité de la grâce, et l'impossibilité d'arriver ici-bas, sans un privilège particulier, à un état de perfection où l'on soit exempt de toute faute légère. Mais en partant de ces principes, on pouvait demander si Dieu accorde les grâces nécessaires à tous les hommes, et dans ce cas, pourquoi tous ne reçoivent pas les lumières de la foi; puis, si Dieu veut efficacement le salut de tous les hommes, et dans ce cas, pourquoi tous ne sont pas sauvés réellement. Saint Augustin s'était abstenu d'entrer dans un examen approfondi de ces questions étrangères à l'objet principal de la controverse, et les idées qu'il avait émises à ce sujet n'étaient pas assez développées ni toujours assez nettes pour lever toutes les difficultés et prévenir toutes les fausses interprétations. Ainsi, on crut que, d'après sa doctrine, quelques infidèles, privés de la grâce, se trouvaient dans l'impossibilité de parvenir à la connaissance de l'Evangile et de recevoir le baptême, et que Dieu, laissant un certain nombre d'hommes dans l'état de damnation où tous ont été mis par le péché originel, avait prédestiné les autres à la gloire éternelle par un choix tout à fait indépendant de la prévision de leurs

mérites. On supposa même, contre l'évidence des textes les plus formels, qu'il niait la liberté humaine et qu'il admettait une prédestination nécessitante pour le mal et pour le bien.

Plusieurs catholiques, en s'élevant contre la doctrine qu'on attribuait au saint docteur, étaient persuadés qu'en effet, sur les deux premiers articles, ses explications pourraient donner lieu à de fâcheuses conséquences, et ils s'appuyaient sur la croyance générale pour soutenir d'une part que s'il fallait admettre des grâces spéciales pour les élus, il y avait aussi des grâces communes à tous les hommes, à l'aide desquelles on pouvait en obtenir de plus abondantes pour faire son salut; et d'autre part, que si Dieu accorde gratuitement aux élus des grâces de prédilection, il ne les a toutefois prédestinés à la gloire qu'en conséquence de la prévision de leurs mérites. Les semi-pélagiens allaient beaucoup plus loin : ils prétendaient que les grâces communes à tous les hommes n'étaient autre chose que les dispositions naturelles, ou tout au plus des secours extérieurs dont chacun pouvait profiter pour obtenir, en récompense de cette bonne volonté, les grâces nécessaires pour opérer le bien, et en outre, que Dieu accordait ses grâces aux élus parce qu'il prévoyait leur coopération, et que, s'il ne les accorde pas aux autres hommes dans la même mesure, c'est parce qu'il prévoit qu'elles demeureraient stériles, en sorte que la grâce, d'après ce système, serait une récompense de la bonne volonté ou une suite de la prévision des mérites, et qu'ainsi la prédestination supposerait non des mérites acquis par la grâce, mais des mérites ayant leur première source dans les bonnes dispositions naturelles de la volonté. Cette distinction parmi les adversaires de saint Augustin sert à justifier quelques saints personnages qu'on a accusés de semi-pélagianisme sans en avoir les preuves suffisantes.

Les doctrines pélagiennes donnèrent naissance en

Orient à une sorte de quiétisme désigné dans la langue grecque sous le nom d'apathie. Comme Pélage, en niant le péché originel et ses effets, avait prétendu que l'homme trouvait dans sa nature des forces suffisantes pour éviter ici-bas jusqu'aux fautes les plus légères, on arriva bientôt à conclure de cette même erreur que l'homme pouvait aussi, par ses efforts, se mettre à l'abri de toutes les tentations et parvenir à un état où, n'ayant plus à lutter contre les passions, il pourrait vivre dans une sorte de repos ou d'insensibilité absolue et s'abandonner aux inclinations naturelles de sa volonté, sans avoir besoin de travailler à les maintenir dans la rectitude. Cette erreur, empruntée à la philosophie stoïcienne et renouvelée par l'hérétique Jovinien, avait été aussi reproduite dans un ouvrage d'Evagre du Pont, sur l'Apathie, ouvrage qui fut d'abord condamné par plusieurs évêques, et ensuite plus solennellement par le cinquième concile général. De vives contestations s'élevèrent parmi les moines de l'Orient, dont plusieurs étaient partisans déclarés de cette espèce de quiétisme, et cet illustre docteur se vit en butte à leur indignation pour avoir combattu fortement cette erreur par ses discours et par ses écrits (1).

Nous n'avons pas besoin de nous étendre sur les doctrines de l'arianisme et sur les autres hérésies qui attaquèrent les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Il suffira d'éclaircir quelques faits sur lesquels on s'appuie pour en tirer des arguments soit contre l'infailibilité de l'Eglise, soit contre la perpétuité de la doctrine catholique. Commençons par ce qui regarde ce dernier point. On sait que le dogme de l'unité de Dieu était le principe fondamental du Christianisme, et que l'Eglise ne cessa de le proclamer soit contre les païens, habitués à reconnaître plusieurs dieux, soit contre certains hérétiques qui admettaient, pour expliquer le monde, l'intervention de deux princi-

(1) Hieron. *Epist. ad Ctesiph.*

ou de deux substances éternelles et indépendantes. C'est là un point sur lequel on ne peut pas élever le moindre doute. D'un autre côté, lorsque les ébionites, les cérinthiens, les théodotiens et quelques autres nièrent la divinité de Jésus-Christ, l'Eglise condamna ces sectaires et n'eut besoin, pour les confondre, que de leur opposer la croyance unanime perpétuée depuis les apôtres. Enfin, la même réprobation s'éleva contre Praxéas, Noët, Sabellius et tous ceux qui nièrent la distinction des personnes divines. De là résultait manifestement la consubstantialité du Verbe divin; car puisqu'il est Dieu comme le Père, s'il ne lui était pas uni par l'identité de substance, il est visible qu'il y aurait plusieurs dieux, et comme d'autre part la croyance de l'Eglise ne permettait pas de le confondre avec le Père, on doit reconnaître évidemment dans cette doctrine traditionnelle le dogme précis de la Trinité, c'est-à-dire la distinction réelle des personnes divines dans l'unité de substance. Aussi, quand les évêques du concile de Nicée proposèrent, pour terminer les disputes, de constater l'ancienne tradition et de recourir au témoignage des Pères, les ariens repoussèrent ce moyen et prétendirent qu'il fallait, avant tout, s'en rapporter à l'Ecriture sainte (1), preuve évidente que leur doctrine n'était pas conforme à celle des premiers siècles. Il en fut de même quand Théodose, pour réunir les sectes ariennes qui divisaient l'empire, rassembla leurs chefs et leur proposa de décider ces contestations par l'autorité des anciens Pères (2). Comment oser soutenir, après cela, comme l'a fait Jurieu, qu'avant le concile de Nicée l'Eglise n'avait pas une doctrine précise et nettement définie sur le mystère de la Trinité.

Les sociniens et d'autres qui, dans les temps modernes, ont reproduit les erreurs de l'arianisme, sont bien forcés

(1) Sozom. lib. I, cap. 17. — Theod. *Hist. Eccl.* lib. I.

(2) Socrat. *Hist.* lib. V, cap. 10.

de reconnaître que les Pères des premiers siècles ont combattu toutes les hérésies contraires à la divinité de Jésus-Christ, qu'on trouve ce dogme formellement exprimé dans leurs écrits, que tous le supposent comme une vérité incontestable dans leurs discussions contre les juifs ou les païens, et qu'enfin tous s'accordent à désigner Jésus-Christ ou le Verbe divin comme Fils de Dieu et vrai Dieu, comme l'image éternelle du Père, comme engendré de sa substance et avant tous les siècles ; mais ils prétendent que ces expressions empruntées à l'Écriture sainte ne doivent pas être prises à la lettre et ne sont que des métaphores dont le sens était facilement déterminé et restreint ; ils leur opposent d'autres passages où les mêmes Pères, selon eux, supposent manifestement que le Verbe divin n'a pas toujours existé, mais qu'il a été produit dans le temps comme toutes les créatures, et ils soutiennent que c'est par là qu'on doit expliquer la véritable pensée des Pères. Il s'agit donc de prononcer entre les passages qui expriment la divinité du Verbe et ceux qui paraissent inconciliables avec ce dogme, ou, en d'autres termes, de savoir quels sont ceux qui doivent servir à interpréter les autres, et si les premiers constatent réellement l'ancienne tradition et la doctrine des premiers siècles. Le plan de notre travail ne nous permet pas d'entrer dans les détails de cette discussion qu'on peut voir traitée d'ailleurs avec une profonde érudition et une grande supériorité de logique dans les écrits de Bossuet contre Jurieu, et dans les ouvrages de plusieurs autres théologiens (1). Nous ferons seulement quelques réflexions générales qui suffiront pour lever toutes les difficultés.

Il est certain d'abord, par le témoignage des historiens Socrate et Sozomène, que les ariens refusèrent,

(1) Bossuet, 6^e *Avvertiss. aux protest.* — Petau, *Dogm. theol.* tom. II. — Bull. *Defens. fid. Nicæn.* — D. Maran. *De la Divinité de J.-C.*

soit dans le concile de Nicée, soit en d'autres circonstances solennelles, de s'en rapporter à l'autorité des anciens Pères; ils étaient donc bien convaincus que les Pères avaient enseigné le dogme de la consubstantialité du Verbe, et qu'on ne pouvait élever aucun doute sur ce fait. S'il y avait eu moyen de le contester par des chicanes tant soit peu fondées, n'est-il pas évident qu'ils n'auraient pas reculé devant cette discussion? L'orthodoxie des Pères était donc à leurs yeux comme aux yeux des catholiques une chose à l'abri de toute controverse. Il s'agissait pourtant de juger des ouvrages écrits dans des langues vivantes, toujours plus faciles à entendre que des langues mortes, parce que l'usage offre pour les premières un secours que l'on n'a pas pour les autres. Ce qu'il pouvait y avoir d'obscur ou d'équivoque dans certaines expressions devenait clair par l'usage qui fixe le sens des mots, qui en détermine l'acception littérale ou métaphorique, et l'on pouvait en outre constater cette acception par un grand nombre d'écrits que nous n'avons plus. Car Eusèbe, dans son Histoire, fait mention d'une multitude d'ouvrages publiés contre les anciennes hérésies et qui ne sont point parvenus jusqu'à nous. Croira-t-on qu'avec tous ces secours les catholiques et les ariens n'ont pas entendu la doctrine des anciens Pères ni saisi le sens de leurs ouvrages, et qu'on doive préférer l'interprétation téméraire de quelques modernes qui assurément n'ont pas plus de lumières et qui n'ont pas les mêmes secours?

D'un autre côté, la croyance de l'Église, durant les premiers siècles, sur la divinité de Jésus-Christ, se trouve constatée par une foule de monuments et surtout par la condamnation de tous les sectaires qui nièrent ce dogme; elle était fondée sur les textes les plus clairs de l'Écriture, et c'est dans ces textes que les anciens docteurs puisaient leurs principes, c'est de là qu'ils tiraient leurs arguments contre les hérésies proscrites par l'Église.

Tous les passages où ils établissent la divinité de Jésus-Christ ne sont qu'une reproduction, un développement, un commentaire des paroles de l'Écriture; il est donc clair qu'on doit y voir l'expression rigoureuse de leur doctrine comme celle de la foi chrétienne; qu'on doit les entendre dans leur sens propre, dans le sens fixé par la tradition, et que c'est là qu'il faut chercher leur véritable pensée. S'ils avaient regardé le Verbe divin comme une créature, ils auraient employé d'autres principes, ils auraient fait d'autres réponses aux objections des juifs et des païens; on ne concevrait plus ni le fond ni la forme de leurs discussions. Qu'on lise les anciennes apologies, les écrits de saint Justin, les traités de Tertullien contre les juifs et contre Praxéas, les livres de saint Irénée, le traité d'Origène contre Celse, on y verra la divinité de Jésus-Christ établie ou supposée comme un principe incontestable de la doctrine chrétienne, toute la discussion fondée sur ce principe et toutes les objections résolues par des réponses qui le supposent et qu'en découlent. Si on leur oppose les souffrances et les humiliations de Jésus-Christ, si on leur reproche d'adorer un Dieu mort sur une croix, au lieu de repousser ce reproche, ils se contentent de répondre que Jésus-Christ a souffert volontairement et qu'il a pu souffrir et mourir parce qu'il réunissait tout à la fois, en vertu de son incarnation, la nature divine et la nature humaine.

C'est donc évidemment dans les passages de ce genre qu'on doit reconnaître leur véritable doctrine, et si l'on trouve dans leurs écrits quelques phrases obscures ou susceptibles d'un sens opposé, au lieu de les prendre à la lettre et de les entendre à la rigueur pour contredire tant d'autres passages formels, c'est au contraire par ceux-ci qu'elles doivent elles-mêmes s'expliquer. Quand un auteur établit un principe fondamental, qu'il en expose les preuves, qu'il en développe les conséquences et le fait servir de base à tous ses raisonnements, il serait

absurde et injuste de lui opposer quelques expressions équivoques ou même inexactes, et de chercher sa pensée dans quelques phrases particulières qui, prises à la rigueur, sembleraient en contradiction avec ce principe. Rien de plus rare que la netteté et la précision du style, rien de plus commun que les termes impropres ou les expressions qui ne rendent qu'imparfaitement la pensée, et il n'est presque pas d'écrivain qu'on ne pût accuser d'inconséquence et de contradiction si l'on voulait peser toutes ses expressions à la rigueur. Combien la difficulté ne devenait-elle pas plus grande encore, quand il s'agissait d'exprimer des idées incompréhensibles et d'employer les termes du langage humain dans une acception nouvelle que l'usage n'avait pas encore fixée !

En effet, le langage humain ne s'élève aux choses intellectuelles, et à plus forte raison aux choses divines, que par des métaphores empruntées aux objets sensibles. Mais toutes les métaphores comme toutes les comparaisons pèchent toutes par quelque endroit et ne doivent pas s'entendre à la rigueur, parce que l'analogie ne suppose pas une égalité parfaite, et que celle-ci ne peut exister entre des choses de natures diverses. Ainsi, quand il s'agit d'exprimer la naissance éternelle du Fils de Dieu, il est évident que cette génération ineffable ne doit pas s'entendre dans le sens des générations ordinaires, et que si l'identité des termes est fondée sur des analogies réelles et des propriétés identiques, elle n'exclut pas des différences essentielles, qui tiennent à la notion même de la nature divine, car cette notion ne comporte ni commencement, ni imperfection, ni division ; de sorte que la nature divine, éternellement féconde, se communique au Fils par l'effet d'une génération nécessaire qui le rend en tout semblable et égal au Père, et qui n'emporte ni séparation ni commencement. C'est ce que les anciens Pères ont exprimé en termes formels ; ils ont enseigné que le Verbe est né parfait du Père parfait, Dieu de Dieu,

Fils éternel du Père éternel, et ne formant avec lui qu'un même Dieu par l'unité de substance (1). Il ne faut donc prendre dans leurs expressions, lorsqu'elles paraissent équivoques ou obscures, que le sens compatible avec ces notions fondamentales, il ne faut y voir que les analogies entre la naissance du Verbe et les générations ordinaires; on ne saurait sans absurdité et sans injustice les étendre au delà ni exclure les différences qu'ils ont si bien comprises et si formellement exprimées.

Si l'on examine tous les passages où l'on prétend que les anciens docteurs ont représenté le Verbe divin comme inférieur au Père, ou comme une substance distinguée de lui, on n'en trouvera aucun où ces erreurs soient posées en principe et formellement exprimées; mais on croit les voir dans la manière dont ils expliquent quelques endroits de l'Écriture sainte; dans les réponses qu'ils opposent à certaines difficultés, enfin dans les comparaisons dont ils se servent pour expliquer la génération éternelle du Verbe; ces erreurs, en un mot, ne seraient que des conséquences qui résulteraient du développement de leurs idées. Or, en admettant la légitimité de ces conséquences, il faudrait encore supposer qu'ils les ont aperçues et qu'elles n'ont pas pu échapper à leur attention. Sans cela, comment y voir l'expression réelle de leur pensée. Mais s'il en était ainsi, comment d'autre part expliquer l'ensemble de leur doctrine, à moins de leur imputer une ignorance grossière ou des contradictions manifestes? car il faudrait supposer qu'ils ont admis plusieurs Dieux, et qu'ils se seraient trompés même sur les premiers attributs et sur les notions les plus élémentaires de la nature divine, puisqu'ils auraient regardé Jésus-Christ tout à la fois comme Dieu et comme inférieur au Père.

(1) Just. *Dial. cum Tryph.* — Greg. *Thaum. Conf. fid.* — Clem. Alex. *Paedag.* lib. I, cap. 8; lib. V, cap. 6. — Athenag. *Apol.* — Tert. *Adv. Prax.*

Enfin, nous devons ajouter que les passages des anciens Pères où l'on trouve quelque obscurité sur cette matière s'expliquent facilement, soit par la suite du discours, soit par l'ensemble de leur doctrine et par le but qu'ils se proposent. Ils avaient en général à discuter, contre les hérétiques et les païens, deux questions principales, celle de l'unité de Dieu ou d'un seul principe de toutes choses, et celle de la Providence ou du gouvernement du monde. En d'autres termes, ils avaient à montrer d'une part que la matière n'est pas éternelle, et que le monde n'est pas le produit de plusieurs principes différents ou opposés; et d'autre part, qu'il n'est pas gouverné par plusieurs dieux ou plusieurs génies, ayant chacun l'empire sur une partie de la nature. C'est ce qu'ils exprimaient par le terme de monarchie, ou d'une manière plus développée par ces mots de l'Écriture : Un seul Dieu, principe de tout, et un seul Seigneur ou un seul maître de toutes choses. Mais dans cette unité d'un Dieu éternel, infini et tout-puissant, ils comprenaient en termes formels le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dont ils montraient la distinction par les caractères marqués dans l'Écriture sainte; de sorte que leur doctrine, avec tous ses développements, reposait sur ces deux points fondamentaux, l'unité de substance et la trinité des personnes. Il suivait de là, nécessairement, que les trois personnes sont également éternelles, immuables et infinies, puisqu'elles n'ont qu'une seule et même nature. Si quelques-uns des anciens Pères ont employé des expressions qui semblent attribuer un commencement à la génération du Verbe divin, c'est qu'ils ont appliqué, par une sorte de métaphore, le terme de génération à la production de l'acte par lequel Dieu a créé le monde. Ils ont vu, selon le langage de l'Écriture, dans le Fils de Dieu, le Verbe ou la sagesse infinie du Père, et comme Dieu a tout créé par son Verbe ou par sa sagesse, ils ont distingué le Verbe ou la parole intérieure de la parole extérieure ou manifestée au dehors;

ils ont considéré la sagesse divine, soit en idée ou comme intelligence pure, soit en opération, et c'est à la parole extérieure, c'est aux opérations de la sagesse divine, ou en d'autres termes, à la production de la parole qui a créé le monde, que s'appliquent toutes les expressions qui indiquent un commencement. Le Verbe divin, comme parole intérieure, c'est-à-dire comme raison, comme intelligence ou sagesse du Père, est engendré de toute éternité, sans commencement et sans imperfection; il est coéternel au Père; mais il opère et se manifeste au dehors pour créer le monde, et si quelques anciens docteurs, par une sorte d'analogie, ont désigné par le mot de génération cette production de la parole extérieure, s'ils l'ont représentée comme volontaire et comme ayant eu lieu dans le temps, n'est-il pas visible qu'on ne peut rien conclure de ces passages, contre l'orthodoxie de leur doctrine. De même, s'ils ont paru quelquefois subordonner le Fils au Père, ce n'est pas qu'ils l'aient cru inférieur sous le rapport de sa nature ou de ses perfections, puisqu'il n'a pas une autre nature que celle du Père, et qu'elle lui est communiquée, selon le langage de l'Apôtre, dans toute sa plénitude, c'est que dans l'ordre logique l'idée de principe emporte une espèce de prééminence et pour ainsi dire une sorte de dignité morale, dont l'expression métaphorique peut jusqu'à un certain point s'appliquer au mystère de la Trinité. parce que le Père est le principe des processions divines, et que le Fils reçoit de lui la naissance éternelle qui le rend semblable et égal au Père.

C'est donc vainement qu'on voudrait trouver dans quelques textes plus ou moins obscurs des anciens Pères, un argument contre la perpétuité de la doctrine catholique. Elle est suffisamment constatée, indépendamment d'une foule d'autres preuves, par l'usage établi partout dès l'origine de chanter comme on le fait encore aujourd'hui : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Saint

Basile, dans ses livres contre Eunomius et dans son Traité du Saint-Esprit, en s'appuyant, comme saint Athanase et les autres Pères, sur ce témoignage éclatant de la tradition générale, établit par des preuves nombreuses l'antiquité et l'universalité de cette doxologie qui montre si clairement la foi des premiers chrétiens sur l'égalité des personnes divines. Aussi, quoique l'arianisme ait troublé toute l'Eglise pendant longtemps, il est certain qu'il n'eut jamais qu'un petit nombre de partisans, et qu'au milieu des disputes qu'il fit naître, s'il y eut quelque diversité de langage dans l'exposition de la foi, parce que l'on n'était pas d'accord sur le sens de certaines expressions, le fond de la doctrine catholique était admis néanmoins par l'immense majorité des évêques, comme il formait aussi la croyance générale des fidèles, de sorte que malgré les progrès apparents de cette secte, les arguments qu'on a voulu en tirer contre l'infaillibilité de l'Eglise ou contre sa visibilité perpétuelle, ne reposent que sur des exagérations sans fondement.

L'hérésie d'Arius avait en effet soulevé plusieurs questions qui semblaient comporter une divergence d'opinions, et qui produisirent dès l'origine le germe des divisions qu'on vit éclater plus tard dans le parti. En niant la divinité de Jésus-Christ contre la tradition constante et unanime des chrétiens, cet hérésiarque se vit obligé bientôt, pour échapper à l'indignation générale et pour s'attirer des sectateurs, de dissimuler par une foule de subtilités et d'équivoques cette impiété révoltante, et c'est ainsi qu'il parvint à faire entrer dans ses intérêts, outre quelques ariens déclarés, plusieurs évêques qui n'admettaient qu'en partie ses erreurs, ou qui même les rejetaient absolument. Comme Sabellius avait nié la distinction réelle des personnes divines, Arius commença par se déclarer l'antagoniste de cette hérésie, dont il ne manqua pas d'accuser tous ceux qui combattaient sa propre doctrine. L'adoption du terme de consubstantiel,

en grec ὁμοούσιος, servait de prétexte à cette accusation ; parce que dans le langage profane et particulièrement dans les Catégories d'Aristote, le mot οὐσία semblait exprimer quelquefois une substance individuelle ou personnelle, de sorte que, malgré toutes les explications des catholiques, les ariens prétendaient que le mot de consubstantiel ou ὁμοούσιος exprimait ou faisait supposer l'identité des personnes divines. Ils regardaient en outre le mot πρόσωπον comme n'exprimant pas rigoureusement l'idée de personne, parce que dans les auteurs profanes il sert souvent à désigner un personnage fictif, et qu'on pouvait ainsi l'employer, comme le faisaient les sabelliens, pour n'exprimer, au lieu de trois personnes réelles, que trois conceptions différentes et pour ainsi dire trois aspects de la Divinité, remplissant, si l'on peut parler ainsi, dans les opérations de sa providence, trois personnages divers. Ils adoptèrent donc de leur côté, comme pour mieux marquer la personnalité distincte du Père et du Fils, le terme d'hypostase dont la signification jusqu'alors indéterminée pouvait se rapporter également à la substance ou à la personne, et ce mot, déjà employé par Arius, devint célèbre dans les discussions que fit naître son hérésie. Il fallait, selon les ariens, pour éviter le sabellianisme, reconnaître dans la Trinité plusieurs hypostases, et c'est un des points qu'Eusèbe entre autres prend à tâche d'établir contre Marcel d'Ancyre. Mais dans leur langage cette expression signifiait plusieurs substances différentes, ce qui la rendit longtemps suspecte aux yeux des catholiques, et dut les porter d'abord à soutenir l'unité d'hypostase, jusqu'à ce que l'usage fixé par la suite des discussions eût enfin restreint le sens de ce mot à n'exprimer autre chose que la personnalité. On reconnaissait toutefois, même auparavant, qu'on pouvait admettre plusieurs hypostases dans un sens orthodoxe.

D'après la doctrine d'Arius, le Fils avait une hypostase

différente de celle du Père, en ce sens qu'il était d'une autre nature et qu'il subsistait hors du sein de Dieu, comme une simple créature tirée du néant. Quelques disciples de cet hérésiarque admettaient ses impiétés sans restriction, et soutenaient comme lui que le Fils de Dieu n'est qu'une pure créature, élevée seulement par grâce au-dessus des autres, et que les expressions de l'Ecriture sainte qui lui attribuent la divinité doivent s'entendre dans un sens métaphorique. D'autres ne faisaient point difficulté de reconnaître que le Fils n'a pas été créé, et qu'il est engendré de la substance du Père; mais ils lui supposaient un commencement, et ne lui attribuaient qu'une puissance inférieure et subordonnée. Ils s'accordaient d'ailleurs avec les premiers sur un point qui formait une des erreurs capitales de l'arianisme; c'est qu'ils soutenaient comme eux que le Verbe était produit par un acte libre de la volonté du Père; et l'on conçoit, en effet, qu'ils n'auraient pas pu reconnaître dans la nature divine une génération nécessaire quoique volontaire, sans convenir en même temps avec les catholiques, non-seulement que le Verbe était Dieu, mais que le Père n'avait jamais été sans le produire. Ainsi le Fils de Dieu subsistait avec une hypostase propre, émanée du Père, et cette qualité de Fils le rendait participant de la nature divine, et le distinguait complètement des créatures tirées du néant; mais quoique d'une nature différente, il avait cependant un caractère qui lui était commun avec les créatures, c'était d'être produit par un acte libre, et comme il avait pour mission d'être le ministre du Père dans la création du monde, il lui était subordonné quant à la puissance, de même qu'il lui était inférieur en gloire et en majesté comme n'étant que son image, sans identité de substance. Cette seconde classe de sectaires fut désignée par le nom de semi-ariens, ou quelquefois par celui d'eusébiens, parce qu'ils avaient pour chefs Eusèbe de Césarée et Eusèbe de Nicomédie. D'autres enfin,

en admettant plusieurs hypostases, sans peut-être se rendre bien compte de la valeur de ce mot, reconnaissaient en même temps l'égalité absolue du Père et du Fils, et sans vouloir admettre, comme les catholiques, le terme de consubstantiel dont la signification leur semblait équivoque, ils déclaraient expressément le Fils semblable au Père en toutes choses, et employaient le terme d'ὁμοιούσιος qui pour eux signifiait non pas semblable en substance, mais semblable ou égal quant à la personnalité, comme celui d'ὁμοούσιος à leurs yeux signifiait l'identité de personne aussi bien que de substance. C'est ce qu'on voit clairement dans une lettre synodale adressée à l'empereur Jovien par un concile d'Antioche, où saint Méléce et quelques autres évêques qui n'avaient pas admis jusqu'alors le terme d'ὁμοούσιος, déclarèrent en insérant le Symbole de Nicée dans leur lettre qu'on ne doit pas entendre ce mot dans le sens ordinaire de la langue grecque.

Il y eut donc dès le commencement de l'arianisme des dissidences bien prononcées parmi ceux qui s'accordaient à rejeter le terme de consubstantiel. Ils demeurèrent unis tant que la secte crut avoir besoin de garder quelques ménagements, et les purs ariens, mitigeant leurs impiétés, souscrivaient des professions de foi dressées avec art par les eusébiens pour dissimuler le venin de l'hérésie. Mais quand la protection déclarée de l'empereur Constance, et la persécution qu'il exerçait contre les catholiques, purent faire croire aux sectaires que leur triomphe était assuré, les deux partis, cessant de se contraindre, laissèrent éclater leurs dissentiments. Les ariens rejetèrent sans détour, non-seulement le terme de consubstantiel, ὁμοούσιος, mais encore celui de semblable en substance, ὁμοιούσιος, et laissant de côté les artifices de la dissimulation, ils ne balancèrent plus à professer ouvertement que la nature du Fils diffère essentiellement de celle du Père, ce qui leur fit donner le

nom d'anoméens, du grec ἀνόμοιος, différent. On les nomma aussi eunomiens, du nom de leur chef Eunomius, qui se vantait de pouvoir comprendre parfaitement la nature divine, et par cela même n'hésitait pas à décider par des subtilités philosophiques ce qu'il fallait croire sur le mystère de la Trinité. Car pour établir que la nature du Fils diffère de celle du Père, il s'appuyait sur ce misérable sophisme, que l'innascibilité appartient nécessairement à l'essence divine, et que par conséquent le Fils qui est engendré doit avoir une nature ou une essence différente, comme si ce n'était pas un dogme élémentaire de la foi catholique, que c'est uniquement la personne du Verbe divin qui est engendrée, et non pas sa nature, puisqu'elle est la même que celle du Père. Saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Chrysostôme combattirent par leurs écrits les erreurs des eunomiens, et montrèrent surtout combien il est absurde de vouloir expliquer les mystères de la nature divine par des raisonnements humains, quand nous n'avons qu'une idée si imparfaite de la substance en général, et que nous ne comprenons pas même la nature des choses les plus simples que nous avons sous les yeux.

Le parti des eusébiens ou semi-ariens se divisa lui-même en plusieurs fractions bien diverses. Les uns, conservant l'ὁμοούσιος, persistèrent à soutenir que le Fils est semblable en substance, mais non égal au Père; car ils lui supposaient un commencement avec une infériorité de puissance. D'autres se contentèrent de dire que le Fils est semblable au Père, sans ajouter en substance, et au lieu du terme ὁμοούσιος, ils employèrent seulement celui d'ὅμοιος, semblable, donnant à ce terme vague toutes les interprétations qu'ils jugèrent à propos, de sorte qu'ils l'entendaient quelquefois d'une simple conformité de volonté, ce qui les faisait confondre naturellement avec les anoméens. Enfin le plus grand nombre, en rejetant le mot de *consubstantiel*, enseignèrent expressément que

le Fils est non-seulement semblable au Père en *hypostase* et en nature, mais qu'il lui est égal en toutes choses. Ils étaient donc réellement d'accord avec les catholiques sur le fond de la doctrine, et s'ils persistaient à combattre l'ὁμοούσιος, c'est que dans leur esprit ce mot impliquait l'identité de personne aussi bien que celle de substance, parce qu'en dépit de toutes les explications qu'on avait données pour en déterminer le sens, ils ne pouvaient renoncer à leur habitude de l'interpréter d'après la signification que semblait avoir le mot grec οὐσία dans les Catégories d'Aristote. Aussi saint Athanase et saint Hilaire, en cherchant à les éclairer, ne balançaient pas à les considérer comme orthodoxes, et l'Eglise elle-même ne crut pas devoir les exclure de sa communion ni employer contre eux les peines d'anathème et de déposition dont elle frappait les ariens (1). Ce fut pour les ramener en faisant tomber leurs préventions, que saint Basile, dans ses lettres et ses écrits, insista si fortement pour l'admission de trois hypostases, comme offrant avec le mot de consubstantiel une expression non équivoque de la trinité réelle des personnes divines dans l'unité de substance. Les Orientaux ne tardèrent pas à adopter généralement cette expression ; mais elle s'introduisit plus difficilement en Occident où le mot d'hypostase semblait synonyme de substance, et était suspect d'ailleurs par l'abus qu'en avaient fait les ariens. Du reste, on doit comprendre par l'objet même de ces discussions pourquoi les troubles de l'arianisme agiterent principalement l'Orient ; c'est qu'aux dissidences sur la doctrine, s'en joignaient d'autres sur le sens de quelques expressions grecques. Il y eut en Occident quelques ariens purs et quelques-uns de ces demi-ariens qui regardaient le Fils comme inférieur au Père ; on n'y trouvait point de ces catholiques égarés qui semblaient

(1) Hilar. *de Synod.* — Athan. *de Synod.*

grossir le parti des sectaires par la conformité de langage, et si quelques Pères ont cru pouvoir dire que le monde avait paru envahi par l'arianisme, ces expressions hyperboliques ne doivent s'entendre que de l'Orient.

C'est surtout à l'occasion du concile de Rimini qu'on a cru voir l'Église catholique réduite à une faible minorité et la pureté de la foi obscurcie par les progrès de l'arianisme. On sait que ce concile adopta un formulaire où était supprimé le mot de consubstantiel, et l'empereur, ayant donné ordre à tous les évêques d'y souscrire sous peine de bannissement, un grand nombre cédèrent par faiblesse ou par surprise. Toutefois le scandale de cette défection a été prodigieusement exagéré par les sectaires, qui ont voulu prendre à la lettre les hyperboles de quelques anciens auteurs. Saint Athanase, dans une lettre écrite à l'empereur Jovien, environ trois ans après ce conciliabule, assurait expressément que toutes les églises de l'univers approuvaient la foi de Nicée, et que l'opposition d'un petit nombre ne pouvait prévaloir contre le consentement général. Il est certain en effet que les évêques qui assistèrent aux conciles de Rimini et de Séleucie, ne formaient qu'une bien petite partie de ceux que renfermait alors la chrétienté, puisqu'ils n'étaient pas au nombre de six cents, et que l'on compte jusqu'à deux mille sièges épiscopaux mentionnés dans les écrivains ecclésiastiques, outre une multitude d'autres que l'on ne connaît pas. On voit par les actes de la conférence tenue à Carthage, un peu plus tard, avec les donatistes, qu'il y avait près de six cents évêques catholiques dans les seules provinces de l'Afrique. Une lettre des évêques d'Égypte au pape Jules, porte qu'ils avaient assisté au nombre de cent à l'ordination de saint Athanase. On peut juger par là quel devait être le nombre de tous ceux que l'on comptait dans le patriarcat d'Antioche, dans les exarcats du Pont et de l'Asie Mineure, dans celui de la Thrace et dans les autres provinces

d'Occident. Quant aux évêques qui cédèrent plus tard aux ordres de l'empereur Constance, on ne peut pas douter non plus que leur nombre ne fût incomparablement moindre que celui des évêques demeurés fermes; car on sait, par le témoignage de Sulpice Severe et des autres historiens, que dans toutes les provinces on tint des conciles pour annuler ce qui avait été fait à Rimini et condamner les évêques qui y avaient pris part. On ne craignait pas même de demander formellement leur déposition, ce qui évidemment aurait été aussi impossible que dangereux s'ils eussent été le plus grand nombre (1). Il faut observer d'ailleurs que les souscriptions n'eurent lieu que successivement et furent suivies pour la plupart d'une prompte rétractation, de sorte que la défection diminuait d'un côté par le repentir, à mesure qu'elle augmentait de l'autre par l'effet de la violence. Enfin on ne doit pas oublier que le pape Libère refusa constamment son adhésion aux actes du concile de Rimini, qu'il s'empressa même, suivant le témoignage des papes Sirice et Damase, de les annuler par un jugement solennel, et qu'ainsi l'autorité du souverain pontife concourait avec la majorité des évêques pour maintenir l'enseignement catholique dans tout son éclat (2).

Mais quand le nombre des évêques prévaricateurs aurait été beaucoup plus considérable encore, on ne serait pas fondé à présenter leur chute comme portant la moindre atteinte à l'autorité infailible de l'Eglise. La formule qu'ils souscrivirent ne contenait rien de contraire à la foi; on y déclarait expressément que Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est engendré du Père avant tous les siècles et avant tous les temps imaginables; que la pensée ne peut rien concevoir auparavant; qu'il est Dieu de Dieu; qu'il n'est point tiré du néant; qu'il est

(1) Sulp. Sev. *Hist.* lib. II.

(2) Siric. *Epist. ad Himer.* — Damas. *Epist. ad Episc. Illyr.*

seul engendré de Dieu et qu'il est semblable au Père selon les Écritures; de sorte qu'en rejetant le mot de substance, ils avaient cru voir dans cette formule l'expression suffisante de la doctrine catholique sur la divinité du Verbe, et dès qu'ils apprirent que les ariens cherchaient à en détourner le sens par des interprétations odieuses, ils se hâtèrent presque tous de protester contre cette indigne fourberie. Leur tort fut donc de consentir à la suppression d'un terme que l'Église avait adopté pour prévenir toutes les subtilités et toutes les équivoques; mais, comme le remarque saint Jérôme, on ne peut pas les accuser d'avoir approuvé l'hérésie (1).

La même observation peut s'appliquer au pape Libère, s'il est vrai qu'il ait souscrit, comme on le prétend, à la troisième formule dressée à Sirmium. Il est certain en effet que cette formule, où l'on avait omis le terme de consubstantiel, exprimait néanmoins la doctrine catholique par des termes équivalents; car en condamnant d'une part ceux qui prétendaient que le Fils est un autre Dieu que le Père, et en déclarant expressément d'autre part qu'il lui est semblable en toutes choses, elle supposait évidemment qu'ils n'ont qu'une seule et même nature. C'est pour cette raison que saint Hilaire ne fit pas difficulté de l'interpréter dans un sens orthodoxe, comme on le voit dans son Traité des Synodes où il montre à cette occasion qu'on ne devait pas ranger parmi les hérétiques et au nombre des ariens ceux qui se bornaient à rejeter le mot de consubstantiel et qui reconnaissaient en d'autres termes la divinité du Verbe et sa parfaite égalité avec le Père. Du reste, il est fort douteux que le pape Libère ait eu à se reprocher la faiblesse dont on l'accuse. On sait qu'après son retour à Rome, il se montra fortement attaché à la foi de Nicée, et qu'il ne promit le pardon aux évêques tombés à Rimini, qu'à la condi-

(1) Hieron. *Dialog. contr. Lucifer.*

tion de rompre toute communion avec les ariens. Comment expliquer qu'il eût osé agir avec tant de fermeté envers ces évêques, s'il eût été lui-même coupable d'une faute pareille? Il faudrait supposer au moins qu'il avait fait une rétractation publique dont on ne voit cependant aucune trace dans l'histoire. On peut donc croire, comme cela paraît résulter clairement des témoignages de Socrate et de Théodoret, que l'empereur se vit forcé malgré lui de renvoyer à Rome le pape Libère pour apaiser le soulèvement du peuple, et qu'ensuite, pour dissimuler cette contrainte, on fit courir le bruit qu'il avait souscrit à ce que l'empereur lui demandait (1).

L'hérésie qui attaquait la divinité du Saint-Esprit avait été comprise dès l'origine parmi les impiétés de l'arianisme; mais elle fit d'abord peu de bruit et ne parut qu'enveloppée, pour ainsi dire, dans les discussions sur la consubstantialité du Verbe. Ce fut après le concile de Rimini, que Macédonius, évêque de Constantinople, et quelques autres attachés comme lui au parti des eusébiens, commencèrent proprement à la propager sous la forme d'une hérésie distincte. Ils se séparèrent complètement des ariens en soutenant que le Fils est semblable au Père en substance et en toutes choses, et quelques-uns même ne firent plus difficulté d'admettre avec les catholiques le terme de consubstantiel. Mais ils enseignèrent expressément que le Saint-Esprit n'était qu'une créature comme les anges, quoique d'un ordre plus élevé. C'est ce qui leur fit donner le nom de demi-ariens, comme n'admettant qu'une partie des erreurs de l'arianisme; on les nomma aussi pneumatomaques ou ennemis du Saint-Esprit. Enfin on les appela macédoniens, du nom de leur chef. On sait qu'ils furent condamnés au premier concile général de Constantinople.

(1) Socr. lib. II. — Sozom. lib. IV. — Theodor. lib. II. — Sulp. Sever. lib. II.

Le mystère de l'Incarnation avait été rejeté dans les premiers siècles par les ébionites, les théodotiens et plusieurs autres sectaires qui ne regardaient Jésus-Christ que comme un pur homme, et par les gnostiques nommés docètes, qui prétendaient que la Sagesse divine ou le Christ n'avait pris que l'apparence d'un corps. Arius, en rejetant la divinité du Verbe, prétendait en outre que dans l'incarnation il avait pris seulement un corps et non pas seulement une âme humaine; de sorte que, à proprement parler, Jésus-Christ n'était ni Dieu ni homme, mais une intelligence d'un ordre à part unie à un corps semblable aux nôtres. Apollinaire, de son côté, en combattant l'arianisme, avait également soutenu que Jésus-Christ n'avait pris qu'un corps en qui la divinité tenait lieu de l'âme humaine. Théodore de Mopsueste, pour combattre ces deux erreurs, s'attacha à montrer que Jésus-Christ était en même temps vrai Dieu et vrai homme; mais au lieu de reconnaître avec l'Église deux natures unies en une seule personne, il n'admit entre elles qu'une union apparente, de sorte qu'elles formaient selon lui deux personnes distinctes concourant à un même but, et remplissant ainsi, malgré leur distinction, un seul et même personnage. Tel fut aussi le principe fondamental de l'hérésie de Nestorius. Toutefois, comme ce principe anéantissait manifestement le mystère de l'Incarnation, il n'osa pas d'abord le proposer en termes formels, et sans combattre directement l'unité de personne, il prit le parti d'en rejeter successivement toutes les conséquences. Ainsi il prétendit que la Sainte Vierge ne devait pas être appelée Mère de Dieu; qu'on ne devait pas attribuer au Verbe divin les propriétés, les souffrances et les opérations de la nature humaine, ni réciproquement les propriétés de la nature divine au Fils né de Marie, et qu'enfin, dans l'Incarnation, l'homme associé au Verbe divin, sans lui être uni réellement, n'était que comme le temple et l'instrument de la Divinité. De là vient qu'il

rejetait expressément l'union hypostatique des deux natures, et quoique, pour déguiser son hérésie, il feignît quelquefois de ne reconnaître en Jésus-Christ qu'une seule personne, il n'employait pour exprimer cette idée que le mot *πρόσωπον* qui, dans son langage artificieux, servait seulement à faire entendre que, par l'effet de leur union morale et apparente, les deux personnes en Jésus-Christ n'en représentaient qu'une seule, ou, en d'autres termes, concouraient par l'objet identique de leurs opérations à remplir un seul et même personnage. C'est pour n'avoir pas tenu compte de cette équivoque manifeste que plusieurs critiques téméraires ont prétendu le disculper de l'hérésie qu'on lui impute et dont on voit encore des traces si nombreuses dans les sermons qui nous restent de lui.

Toute la religion chrétienne repose sur le dogme de l'incarnation et de la rédemption, c'est-à-dire de l'union du Verbe divin avec la nature humaine dans une seule personne. C'est pour cela que l'Écriture attribue également à Jésus-Christ les propriétés et les opérations de la nature divine et celles de la nature humaine. Elle dit expressément que le Verbe s'est fait chair et que le Fils de Marie doit être appelé aussi le Fils du Très-Haut. Saint Jean, dans sa première Épître, dit que Dieu nous a donné une preuve de son amour en mourant pour nous. On lit également dans le Symbole des Apôtres que Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est né de la Vierge Marie, qu'il a été crucifié et qu'il est mort. Toutes ces expressions et d'autres semblables, consacrées dans le langage catholique, supposaient clairement l'unité de personne avec la distinction des deux natures en Jésus-Christ, et manifestaient sans ambiguïté la foi constante et unanime des chrétiens. Toutefois comme les mots grecs *φύσις*, *πρόσωπον* et *ὑπόστασις* usités pour rendre les idées de nature et de personne n'avaient pas, dans le langage vulgaire et philosophique, la signification précise et déter-

minée qu'ils ont reçue par l'usage de l'Église, ils étaient employés quelquefois dans des acceptions diverses avant l'hérésie de Nestorius, et quoique le fond du dogme fût partout identique, les termes ou les formules qui servaient à l'exprimer pouvaient n'être pas toujours uniformes. Il suffisait pour l'orthodoxie que le sens de ces mots ou de ces formules fût présenté d'une manière claire et conforme à la foi catholique par ceux qui les employaient. Mais après les discussions soulevées par le nestorianisme, les décisions de l'Église servirent à fixer rigoureusement l'uniformité du langage théologique. Le mot *πρόσωπον*, dont Nestorius abusait, fut considéré comme insuffisant; celui d'hypostase, déjà consacré par l'usage pour le mystère de la Trinité, fut employé aussi pour le mystère de l'incarnation, et l'union des deux natures en une seule personne fut désignée par les termes d'union hypostatique.

Nestorius ne voulait pas qu'on pût dire que Dieu est né, qu'il a souffert, qu'il est mort, ni que la sainte Vierge est mère de Dieu. C'était nier implicitement la divinité de Jésus-Christ. Car, s'il est vrai que Jésus-Christ est Dieu, il s'ensuit manifestement que Dieu a souffert, que la sainte Vierge, mère de Jésus-Christ, est par là même aussi mère de Dieu. Ainsi, quand l'Église avait condamné ceux qui niaient la divinité de Jésus-Christ, quand les anciens Pères avaient enseigné que Jésus-Christ est éternel et qu'il est né dans le temps, cette expression de la foi chrétienne était la condamnation du nestorianisme. Toutefois quelques évêques orientaux, sans adopter la doctrine de Nestorius et tout en reconnaissant expressément l'unité de personne, ne s'éloignaient pas beaucoup de son langage, et refusèrent pendant quelque temps d'adopter les expressions qui étaient pourtant la conséquence nécessaire du dogme catholique. Ils admettaient bien le terme de mère de Dieu; mais ils n'approuvaient pas qu'on se servît de ces expres-

sions : Dieu a souffert, le Verbe est mort, le Verbe ressuscité. C'était en quelque sorte un parti de denestoriens qui ne tarda pas à disparaître. Il faut remarquer, du reste, qu'en rejetant les expressions dont s'agit, leur intention était moins de les combattre dans leur sens propre et naturel, que dans le sens abusif qui pouvait leur être donné par l'ignorance ou la mauvaise foi pour introduire, sous le voile du langage catholique, les impiétés d'Apollinaire. En effet, quelques adversaires de Nestorius, tombant dans un excès opposé, n'auraient pas de soutenir que c'était la divinité qui avait souffert en Jésus-Christ, et sous prétexte d'établir l'unité de personne, ils anéantissaient dans l'incarnation la distinction des deux natures. Cette erreur devint, comme on le sait, le dogme fondamental de l'eutychianisme.

Quelques auteurs protestants n'ont pas craint de condamner le concile d'Éphèse pour avoir procédé contre Nestorius avant l'arrivée des évêques orientaux. Mais le simple exposé des faits doit suffire pour réfuter cette critique téméraire. L'ouverture du concile avait été déjà prorogée de quinze jours, et la plupart des évêques souffraient plus ou moins de ce retard. Plusieurs se trouvaient incommodés de la dépense, d'autres étaient tombés malades et quelques-uns même étaient morts. Le patriarche d'Antioche avec les évêques de sa dépendance avait eu plus que le temps nécessaire pour se rendre à Éphèse où se trouvaient déjà des évêques venus de plus loin, et deux métropolitains de sa suite qui venaient d'arriver, avaient déclaré de sa part qu'on ne devait pas différer le concile à cause de lui, et qu'on pouvait commencer sans l'attendre à faire ce qui convenait. Où peut-on donc trouver un prétexte pour blâmer le concile d'avoir procédé en son absence ? Quand le jour d'ouverture d'une assemblée a été positivement fixé par les lettres de convocation, et que la majorité des membres est arrivée, le

retard involontaire ou calculé d'un petit nombre peut-être un motif suffisant pour l'obliger de suspendre ses opérations ? Le concile avait l'adhésion de l'Église d'Afrique par la présence d'un légat envoyé au nom de cette province par le primat de Carthage ; il avait l'adhésion de tout le reste de l'Occident par la délégation de saint Cyrille, comme légat du pape ; les évêques présents, au nombre de plus de deux cents, représentaient toutes les provinces de l'Orient, à l'exception du patriarcat d'Antioche. Il est donc évident que le concile représentait une immense majorité de l'Église, et qu'il n'avait pas besoin d'attendre une petite minorité qu'on soupçonnait avec raison d'affecter des lenteurs à dessein et par attachement pour Nestorius. Ajoutons enfin qu'il ne s'agissait dans le concile que d'exécuter une condamnation déjà prononcée régulièrement par un jugement du pape, et signifiée à Nestorius qui n'en avait pas tenu compte. Le patriarche d'Antioche pouvait s'assurer après son arrivée, comme le firent les légats du pape, que le concile avait procédé dans les formes voulues. Son opposition n'était et ne pouvait être qu'un acte schismatique, puisqu'il entreprenait, avec cent et quelques évêques de son patriarcat, d'annuler ce qu'avait fait un concile qui représentait l'Église entière.

Tandis que Nestorius et ses partisans rejetaient l'unité de personne, quelques-uns de ses adversaires, comme nous l'avons dit, refusaient d'admettre dans l'incarnation deux natures distinctes, et en employant ces expressions : Dieu ou le Verbe a souffert, au lieu de les entendre de la nature humaine, dont les actes sont attribués au Verbe par suite de l'union personnelle ou hypostatique des deux natures, ils attribuaient les souffrances à la Divinité elle-même, c'est-à-dire à la nature divine identifiée avec l'humanité, de manière à ne former avec elle qu'une seule nature. Selon quelques-uns, Jésus-Christ avait pris un corps qui, par son union avec la nature divine, était

transformé et ne conservait plus les propriétés naturelles du corps humain ; selon d'autres, c'était la nature divine qui s'était transformée elle-même pour revêtir quelques-unes des propriétés de la nature humaine. Enfin le plus grand nombre, adoptant les erreurs d'Apollinaire, prétendaient que Jésus-Christ n'avait pris de notre nature que le corps seul avec lequel la Divinité s'était unie, de manière à lui tenir lieu de l'âme humaine. De là vient qu'en ne voulant admettre qu'une seule nature, ils ne faisaient pas difficulté de dire qu'elle était double ou composée, c'est-à-dire formée de la réunion de deux substances. Mais comme le corps de Jésus-Christ était animé par la Divinité, au lieu de l'être par une âme humaine, la conséquence naturelle de cette doctrine c'est qu'on ne pouvait admettre en lui deux opérations et deux volontés. Peut-être quelques-uns reconnaissaient-ils en Jésus-Christ une âme distincte de la Divinité ; car il n'est pas toujours facile, au milieu des explications diverses données par les eutychiens, d'y trouver un sens clair et précis. Mais il est certain au moins qu'ils la dépouillaient de ses facultés naturelles, notamment de la faculté de vouloir, et qu'ils tombaient ainsi par une autre voie dans le monothélisme. Il n'est pas besoin de discussions pour réfuter cette hérésie. Une seule réflexion suffit : c'est que l'Écriture sainte, qui désigne Jésus-Christ comme Dieu, le désigne également comme homme dans une foule d'endroits, et que, dans le système de l'eutychianisme, la tristesse, l'abattement et les souffrances qu'elle lui attribue seraient impossibles ; car rien de tout cela ne peut s'appliquer à la nature divine.

Beaucoup d'autres erreurs se produisirent dans l'Église pendant le quatrième siècle et les deux suivants. Mais quelques-unes firent peu de bruit et trouvèrent peu de sectateurs. La témérité de l'esprit humain attaqua pour ainsi dire tous les points de la doctrine chrétienne et toutes les pratiques de la religion. Des sectaires obscurs

levèrent en divers endroits contre la hiérarchie et l'autorité des évêques; contre les lois du jeûne et de l'abstinence, contre la virginité et le célibat; contre la prière sur les morts, contre le culte des saints et de leurs reliques, contre la nécessité des bonnes œuvres, et contre beaucoup d'autres points de dogme ou de discipline. Mais on n'eut besoin, pour faire tomber ces erreurs, que leur opposer la tradition générale et perpétuelle du christianisme. Nous avons déjà montré que la hiérarchie et l'autorité des évêques sur les prêtres était fondée sur le droit divin, et qu'elle s'était manifestée surtout avec éclat pendant les premiers siècles, où toutes les fonctions pastorales étaient réservées à l'évêque et n'étaient exercées par les prêtres qu'avec sa permission. Nous avons vu aussi par le témoignage de saint Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et de plusieurs autres Pères, que l'usage du jeûne et de l'abstinence remonte aux premiers temps du Christianisme; et puisqu'on le trouve établi partout de temps immémorial, il est naturel d'en conclure qu'on doit l'attribuer aux apôtres. C'était déjà, comme nous l'apprend Tertullien, la croyance générale vers la fin du second siècle, ce qui ne permet pas d'élever le moindre doute sur un fait constaté par une tradition si ancienne. Enfin, nous avons montré que l'Eglise dès l'origine avait prescrit le célibat aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Saint Justin, dans son Apologie, témoigne qu'un grand nombre de chrétiens de toute condition gardaient volontairement le célibat toute leur vie. Tertullien atteste la même chose, et fait ressortir l'excellence de la vie tout angélique des vierges chrétiennes. Saint Cyprien, traitant le même sujet, déclare qu'elles sont la gloire et l'ornement de l'Eglise. Athénagore, Clément d'Alexandrie, Origène et les autres Pères des premiers siècles témoignent également que plusieurs chrétiens embrassaient volontairement la virginité ou la continence, et ils présentent ce fait aux païens comme

un titre de gloire pour le Christianisme (1). Nous n'avons pas besoin de citer à l'appui de cette tradition générale le témoignage des Pères du quatrième siècle; car on sait que presque tous ont publié des écrits pour relever l'excellence de la virginité. C'est un fait remarquable et qui doit suffire pour fermer la bouche aux hérétiques modernes, dont la témérité est tout à la fois si aveugle et si audacieuse, qu'ils n'ont pas craint de chercher l'origine de cette tradition chrétienne dans le mysticisme de l'école néoplatonicienne, plutôt que dans les conseils de saint Paul et dans les recommandations et l'exemple de Jésus-Christ lui-même. Ajoutons seulement que saint Augustin et les autres Pères n'ont pas manqué de présenter aux païens, comme une des preuves les plus frappantes de sainteté et de la divinité du Christianisme, la multitude innombrable des personnes de l'un et de l'autre sexe, qui la grâce de Jésus-Christ donnait la force d'observer la continence, et de s'élever ainsi à un état de perfection qui avait obtenu l'admiration des philosophes, mais que leur avait semblé impossible et au-dessus des forces de la nature (2).

L'usage de prier pour les morts est constaté dès les premiers siècles par des témoignages positifs, qui ne peuvent laisser aucun doute sur la perpétuité de cette tradition. Tertullien nous apprend qu'on offrait chaque année le saint sacrifice pour l'anniversaire des défunts, et il compte cette pratique au nombre des traditions perpétuées par la croyance de l'Église et confirmées par l'usage. Il ajoute ailleurs, qu'une femme chrétienne ne manque pas à ce devoir de charité envers son mari défunt. Saint Cyprien, dans une de ses lettres, parle de la défense qui avait été faite par ses prédécesseurs d

(1) Just. *Apol.* 1. — Athenag. *Legat. pro Christ.* — Tert. *Apol.* cap. 9; lib. I *ad Uxor.* et *De resur. carn.* — Clem. Alex. *Strom.* lib. III. — Orig. *Contr. Cels.* lib. I. — Cyp. *De habit. virgin.*

(2) August. *De vera relig.* cap. 3.

nommer un prêtre pour tuteur ou curateur, sous peine pour celui qui la violerait, d'être privé après sa mort des prières de l'Eglise (1). Les actes de sainte Perpétue, cités par saint Augustin et par un grand nombre d'autres anciens Pères, nous apprennent qu'elle pria dans sa prison pour son frère Dinocrate, mort à l'âge de sept ans, et qu'elle fut ensuite par une vision qu'il était délivré de ses souffrances. N'est-ce pas là une preuve bien positive de la foi des premiers chrétiens sur le purgatoire ? Arnobe, dans son livre *Contre les païens*, demande quelle fureur pouvait les porter à détruire les lieux où l'Eglise offre à Dieu des prières pour les vivants et pour les morts. Eusèbe rapporte qu'après la mort de Constantin, un peuple innombrable priait avec les prêtres pour le repos de son empereur. Saint Cyrille, en exposant les cérémonies de la messe, dit positivement qu'on prie pour tous les fidèles défunts, parce que l'Eglise regarde le saint sacrifice comme le moyen le plus efficace de les soulager (2). Nous n'ajouterons pas à ces témoignages incontestables de l'ancienne tradition, ceux que fournissent les écrits de saint Ambroise, de saint Augustin et des autres Pères du quatrième siècle ; ils sont trop connus pour qu'on ait besoin de les citer, et l'on ne peut d'ailleurs élever aucun doute sur la croyance de l'Eglise à cette époque, puisque la doctrine d'Aéarius sur ce point fut rejetée tout, et comptée par saint Epiphane au nombre des hérésies.

Il faut en dire autant de ce qui regarde le culte des saints et de leurs reliques, car c'est un fait constant que ce culte était en usage dans l'Eglise au quatrième siècle, quand Vigilance essaya de le combattre, saint Jérôme eut besoin que d'opposer à cet hérésiarque l'autorité

(1) Tert. *De Coron.* cap. 3 et 4 ; *De Monog.* cap. 10 ; *De exhort.* cap. 11. — Cypr. *Epist.* 66.

(2) Arnob. *Adr. Gent.* lib. IV. — Euseb. *Vit. Constant.* lib. IV. — Cyril. Hier. *Catech.* 3.

de la tradition et du consentement universel. On sait, en effet, que partout c'était la coutume de bâtir des églises ou des oratoires sur les tombeaux des martyrs, et l'on voit dans les Constitutions apostoliques écrites à cette époque, les fêtes des apôtres comptées parmi celles que tous les chrétiens doivent observer. Julien l'Apostat, dans son livre intitulé *Misopogon*, reproche aux chrétiens d'Antioche de se prosterner devant les tombeaux des martyrs et d'y faire des vœux pour être délivrés de la peste. Eusèbe nous apprend que l'empereur Constantin fit préparer son tombeau dans l'église de Sainte-Sophie, au milieu de douze autres qu'il avait élevés en mémoire des apôtres, afin de participer, après sa mort, aux prières qui leur seraient adressées par les fidèles. Saint Cyrille de Jérusalem dit expressément qu'au saint sacrifice on fait mémoire des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs pour obtenir, par leur intercession, que Dieu exauce nos prières (1). Les sermons de saint Basile et de saint Chrysostôme, de saint Grégoire de Nazianze et des autres Pères en l'honneur des martyrs, offrent une foule de témoignages qui constatent comme une tradition générale le culte ou l'invocation des saints et la vénération de leurs reliques. Enfin, le concile de Gangrès prononce anathème contre ceux qui mépriseraient les fêtes religieuses en l'honneur des martyrs. On peut conclure de là évidemment que cette tradition remonte jusqu'aux apôtres; car autrement, quel moyen d'imaginer qu'elle eût pu s'établir si promptement dans toute l'Eglise sans opposition? Mais on voit d'ailleurs, par les actes de saint Ignace et de saint Polycarpe et par d'autres monuments des premiers siècles, la vénération religieuse que les fidèles témoignaient pour les reliques des martyrs et l'usage où l'on était, dès l'origine du Christianisme, de se réunir sur leurs tombeaux pour célébrer leurs fêtes.

(1) Euseb. *Vit. Const.* lib. IV, cap. 50. — Cyril. *Catech.* 5.

est pour cela même qu'on avait un si grand soin de marquer exactement le jour de leur mort. On voit ce motif expressément marqué dans une lettre où saint Cyrien recommande ce soin aux fidèles de Carthage. Eusebe, dans sa *Démonstration évangélique*, dit expressément que c'est la coutume de se réunir sur les tombeaux des martyrs pour les honorer par des vœux et des prières, et que c'est avec raison qu'on vénère ainsi les modèles de la foi chrétienne (1). Il fallait que cette coutume fût bien générale, bien authentique et surtout bien ancienne, pour être signalée ainsi dans un traité de controverse contre les païens, comme une des pratiques du christianisme.

Quant à ce qui regarde le culte des saintes images, nous avons déjà remarqué qu'il implique deux questions distinctes, l'une de dogme et l'autre de discipline. La première consiste à savoir si ce culte est permis, louable ou utile pour exciter à la piété, ou si, au contraire, il est une superstition défendue par l'Écriture sainte, comme prétendaient les iconoclastes et comme le soutiennent encore les protestants. La seconde concerne l'exercice même de ce culte et les pratiques qui s'y rapportent. On comprend que celle-ci dépend de la première, car pour exercer et régler ce culte, il faut en reconnaître la légitimité; mais il est évident que la première ne dépend point de la seconde, car on peut regarder une pratique comme permise et même louable par elle-même, et s'en tenir pour différentes raisons. Ainsi, quand il serait prouvé que l'usage des images était inconnu dans les premiers siècles, on ne pourrait rien en conclure contre la vénération qui leur est due; mais on sait par le témoignage positif de Tertullien que déjà au second siècle c'était l'usage de peindre sur les calices l'image du bon Pasteur, et l'on ne peut pas douter que cet usage ne vint

(1) Cypr. *Epist.* 37. — Euseb. *Præp. evang.* lib. XIII, cap. 11.

d'une ancienne tradition, puisque Tertullien, malgré ses invectives contre l'Eglise catholique, ne songe pas à lui en faire un crime. Il n'en faut pas davantage pour constater la foi perpétuelle de l'Eglise sur la question de dogme ; elle est constatée, en outre, par les témoignages de saint Grégoire de Nysse, de saint Paulin de Nole, de saint Nil et des autres Pères du quatrième siècle, qui nous montrent l'usage des saintes images comme une pratique établie et comme un moyen d'instruction pour les ignorants ; car les images, selon l'expression de ces Pères, parlent aux yeux et tiennent lieu de livre à ceux qui ne savent pas lire. Saint Grégoire de Nysse, dans un panégyrique de saint Théodore, témoigne qu'on avait représenté dans l'église toutes les circonstances de son martyre, et dans un discours sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit, il parle des images représentant le sacrifice d'Abraham. Saint Augustin atteste également qu'on voyait la peinture de ce sacrifice en plusieurs endroits, aussi bien que les images des apôtres saint Pierre et saint Paul. Il mentionne ailleurs une peinture du martyre de saint Etienne (1). Saint Jérôme dit qu'on peignait sur des vases les images des apôtres. Saint Ambroise, en parlant de la vision qui lui avait fait découvrir les reliques de saint Gervais et de saint Protas, dit qu'il avait cru voir à côté d'eux saint Paul, dont la figure lui était connue par son image (2). Saint Chrysostôme, dans un panégyrique de saint Méléce, loue la piété des fidèles d'Antioche, qui avaient fait peindre partout sur leurs meubles et dans leurs appartements la sainte image de ce glorieux pontife. Saint Paulin de Nole parle en plusieurs endroits des peintures religieuses dont il avait orné l'église de Saint-Félix. Théodoret nous apprend qu'à Rome on avait

(1) Aug. *de Cons. evang.* lib. I, cap. 10 ; *Contr. Faust.* lib. XXII, cap. 72 ; *Serm. de divers.* 94.

(2) Hier. *in cap. 4 Jon.* — Ambr. *Epist.* 43.

placé sur l'entrée des boutiques l'image de saint Siméon Stylite pour obtenir ainsi sa protection ; on voit aussi dans les hymnes de Prudence l'usage de peindre dans les églises des martyrs le tableau de leurs souffrances (1). Saint Astère d'Amasée, dans le panégyrique de sainte Euphémie, atteste le même usage. Saint Nil, dans une lettre au préfet Olympiodore, lui conseille de faire peindre dans une église bâtie par ses soins l'image de la croix et les principaux traits de l'Ancien Testament, pour instruire ainsi ceux qui n'étaient pas en état de lire l'Écriture sainte.

Ces nombreux témoignages ne laissent aucun doute sur la tradition chrétienne au sujet de la vénération des images. La foi de l'Église à cet égard n'a pas varié ; mais la discipline concernant les pratiques ou les marques de cette vénération a pu subir des changements. Il est assez probable que l'usage des saintes images était peu répandu dans les trois premiers siècles, parce qu'on pouvait craindre de fournir un prétexte aux malignes interprétations des païens, ou de blesser les préjugés des juifs, et de faire naître ainsi des obstacles aux progrès du Christianisme. On conçoit bien que les juifs, si ennemis des images, n'auraient pas manqué d'en faire un sujet de condamnation dans les chrétiens, et que les païens auraient pu malicieusement confondre ce culte avec celui qu'ils rendaient eux mêmes à leurs idoles. Cependant, on ne voit dans les écrits des anciens Pères aucune trace de reproches à ce sujet, d'où l'on peut conclure que l'usage se restreignait aux images peintes sur les calices ou conservées par les chrétiens dans leurs maisons, et qu'il n'y en avait point qui pussent être exposées aux yeux des infidèles. Il paraît surtout, par divers monuments, que les chrétiens n'avaient point de statues religieuses,

(1) Paulin. *Epist.* 12 *ad Sulp.* et *Natal.* 9 *S. Felic.* — Theodor. *Hist. relig.* cap. 26. — Prudent. *Peristeph.* 9 et 11.

et cet usage subsistait encore en quelques endroits dans le quatrième siècle. Ils n'eurent de même, pendant plusieurs siècles, aucune image de la Divinité, quoiqu'il y eût des peintures symboliques pour rappeler le souvenir des personnes divines. Quant aux formes du culte ou aux pratiques de vénération à l'égard des saintes images, il est facile de comprendre qu'elles peuvent être différentes selon les temps et selon les lieux ; qu'elles sont un objet de discipline essentiellement variable, et qu'il appartient à l'Église de les déterminer. Il ne faut donc pas s'étonner que les pratiques introduites d'abord chez les Grecs et autorisées par le septième concile général, n'aient été que plus tard adoptées dans une partie de l'Église d'Occident.

CHAPITRE III.

De la Discipline.

Les règles que les apôtres avaient établies pour le gouvernement de l'Église se conservèrent dans les premiers siècles par l'usage et la tradition ; mais un auteur inconnu voulut enfin les mettre par écrit, et soit à dessein, soit par ignorance, il y mêla plusieurs choses nouvelles ou sans authenticité et présenta comme des règlements apostoliques quelques coutumes récentes ou locales et même les décisions erronées de quelques conciles particuliers. De là vinrent les Canons des apôtres, et les Constitutions apostoliques attribuées au pape saint Clément. On ne saurait dire positivement à quelle époque ces canons furent écrits. Ce qui paraît certain, c'est qu'ils étaient encore inconnus vers le milieu du troisième siècle, puisqu'ils ne furent point cités par saint Cyprien ni par Firmilien à l'appui de leur opinion sur le baptême des hérétiques, quoiqu'on y trouve deux canons qui semblent manifestement la favoriser. Mais on pourrait croire qu'ils existaient déjà dans les premières années du quatrième siècle ; car le concile de Nicée, ceux d'Ancyre et d'Antioche invoquent l'autorité des canons, des règles ecclésiastiques, des règles anciennes pour motiver quelques-uns de leurs décrets conformes aux canons des apôtres. Le concile de Constantinople, un peu plus tard, invoqua même expressément les canons apostoliques. Toutefois ces expressions ne supposent pas nécessairement un recueil écrit, et peuvent très-bien s'entendre des règles perpétuées dans l'Église par la tradition ; car on voit également le concile de Nicée, en ordonnant de ne pas refuser le viatique aux pénitents en danger de mort, invoquer l'autorité de la règle ancienne qui ce-

pendant n'est pas écrite dans les Canons des apôtres. Quoi qu'il en soit, le recueil de ces canons, au nombre de quatre-vingt-cinq, peut être regardé comme la première collection de ce genre qui ait été faite ; mais bien qu'elle offrit en général un résumé des anciennes règles de la discipline, elle fut longtemps néanmoins sans obtenir aucune autorité, et ce n'est qu'au sixième siècle qu'on la voit commencer à prendre faveur. Si l'on invoquait auparavant les règles qu'elle contient, c'était comme établies par l'usage et non pas en vertu de ces prétendus canons.

Dès que la paix fut rendue à l'Église, les évêques d'Orient sous la présidence du patriarche d'Antioche, tinrent deux conciles nombreux, l'un à Néocésarée, dans le Pont, l'autre à Ancyre, dans la Galatie, pour remédier aux suites de la persécution, et firent plusieurs canons sur la pénitence et sur d'autres objets de discipline. Le concile général de Nicée publia aussi des canons de discipline, soit pour confirmer les anciennes règles, soit pour établir partout l'uniformité par des règlements nouveaux qu'exigeaient les circonstances. Il y eut ensuite trois conciles particuliers mais fort nombreux, dont les canons obtinrent en Orient une grande autorité ; l'un fut tenu à Antioche, l'an 341, un autre à Laodicée en Phrygie, vers l'an 370, et le troisième vers le même temps à Gangres, en Paphlagonie. Enfin, l'an 381, se tint le concile général de Constantinople, qui fit aussi quelques règlements de discipline. Les canons de ces sept conciles, c'est-à-dire des deux conciles généraux et des cinq conciles particuliers qui viennent d'être nommés, furent réunis de manière à former une suite d'environ cent soixante-dix canons, dans un recueil qui fut publié vers la fin du quatrième siècle, sous le nom de Code de l'Église universelle ; mais il n'était cependant en réalité que le code de l'Église grecque ou orientale. L'Église de Rome, au commencement du cinquième siècle, ne re-

connaissait encore que les canons du concile de Nicée et ceux du concile de Sardique qui en était regardé comme la continuation. C'est ce qu'on voit par une lettre du pape Innocent I^{er} au clergé de Constantinople, portant expressément que ce sont les seuls canons qui doivent faire autorité dans l'Église, et servir de règle à ses jugements (1). Le concile de Constantinople, composé seulement des évêques orientaux, avait obtenu, quant à ses décisions dogmatiques, l'autorité d'un concile général par l'adhésion expresse de l'Église d'Occident; mais il n'en était pas de même pour ses canons de discipline qui, n'ayant point reçu cette adhésion, n'étaient pas regardés comme des lois générales. Du reste, l'Église grecque elle-même n'en avait inséré que trois dans son code. Quant au concile de Sardique, il paraît clairement, par les discussions qui s'élevèrent au commencement du cinquième siècle entre le pape et les évêques d'Afrique dans l'affaire du prêtre Apiarius, qu'il n'était pas encore reçu dans cette province. Les canons de Nicée formaient donc le seul code général de l'Église d'Occident. Un concile de Carthage, de l'an 349, et plusieurs autres tenus vers la fin du quatrième siècle et au commencement du suivant firent un grand nombre de canons qui servirent de code particulier à l'Église d'Afrique. On connaît aussi dans les commencements du quatrième siècle, les canons du concile d'Elvire en Espagne, et ceux du concile d'Arles dans les Gaules. Comme ce dernier était fort nombreux, et qu'il y eut des évêques de toutes les provinces d'Occident, c'est-à-dire de l'Italie, des Gaules, de l'Espagne et de l'Afrique, ses canons obtinrent une grande autorité; mais ils ne furent pas considérés néanmoins comme ayant force de loi générale.

Enfin le code de l'Église grecque ayant été approuvé

(1) Sozom. *Hist.* lib. VIII, cap. 26.

et confirmé par le concile de Chalcédoine, devint bientôt avec les canons de ce même concile et ceux des conciles d'Éphèse et de Sardique, le code de toute l'Église. On en fit une traduction latine qui cependant ne comprit d'abord, avec les décrets des conciles généraux, que les canons des conciles d'Ancyre, de Néocésarée et de Gangres; mais vers l'an 530, Denis le Petit en fit une traduction plus complète, et y ajouta les cinquante premiers canons des apôtres et les canons de plusieurs conciles d'Afrique. Il joignit à ce recueil une collection des décrétales des papes sur des points de discipline, depuis Sirice, qui mourut vers la fin du quatrième siècle, jusqu'au pape Anastase II, qui mourut à la fin du cinquième siècle. Plus tard on y ajouta les décrétales des autres papes jusqu'à saint Grégoire le Grand. Cette collection de Denis le Petit fut reçue avec applaudissement et servit de code à l'Église romaine (1). Elle renfermait une suite de trois cent quatre-vingt-quatorze canons. Martin, évêque de Brague, fit quelques années plus tard une nouvelle collection où il ajouta aux canons de l'Église orientale, ceux de plusieurs conciles d'Espagne, et il la divisa en deux parties dont l'une concernait les clercs et l'autre les laïques. Elle fut approuvée et confirmée en 571 par un concile de Lugo. Les conciles de Tolède publièrent dans le siècle suivant un grand nombre d'autres canons qui formèrent pour l'Église d'Espagne une sorte de code supplémentaire. Il en fut de même dans les Gaules, où l'on voit dans le cinquième siècle et les suivants, les conciles nationaux d'Orléans, de Paris, de Mâcon, de Châlons et plusieurs autres publier de nombreux canons de discipline. On y suivait d'ailleurs la première édition latine des canons orientaux, et ce ne fut guère qu'au huitième siècle qu'on y reçut la collection de Denis le Petit, au moins dans son entier; car les

(1) Cassiod. *Divin. lect.* cap. 23.—Joan. II, *Epist. ad Cæsar. Arel.*

décrétales des papes y étaient connues et suivies. Mais on ne recevait pas encore les canons des apôtres, et Martin de Brague ne les inséra pas non plus dans sa collection. Telles furent les sources du droit canonique et les lois sur la discipline en Occident jusqu'au temps où parut la collection des fausses décrétales, c'est-à-dire jusqu'au neuvième siècle. Quant à l'Église d'Orient, elle ajouta bientôt à son Code les quatre-vingt-cinq canons des apôtres, ceux du concile de Sardique, le Code de l'Église d'Afrique et les Épîtres canoniques de saint Denis et de saint Pierre d'Alexandrie, de saint Grégoire le Thaumaturge, de saint Basile, de saint Amphiloque, des saints Grégoire de Nysse et de Nazianze, de saint Athanase et de trois autres patriarches d'Alexandrie, savoir Timothée, Théophile et saint Cyrille, et enfin de Genade, patriarche de Constantinople. Ce code, confirmé par le concile Quinisexte, vers la fin du septième siècle, et complété ensuite par les canons de ce même concile et par ceux des septième et huitième conciles généraux, forme tout le droit canonique de l'Orient.

On juge aisément par cette diversité de codes, qu'il y avait de nombreuses différences pour les détails de la discipline, entre les lois aussi bien qu'entre les coutumes des différentes églises. Il ne peut entrer dans notre plan d'exposer tous ces détails dont la multitude et la complication ne serviraient qu'à fatiguer le lecteur sans utilité; nous rapporterons seulement les règles générales, et quant aux règles locales ou particulières, nous ne pouvons guère indiquer que celles qui étaient reçues dans une des grandes divisions de l'Église, c'est-à-dire dans un patriarcat, dans une primatie ou dans un royaume. L'uniformité s'établissait sur les points principaux dans ces grandes divisions, soit par l'autorité de conciles réunis par les patriarches et les primats, soit par l'autorité des conciles nationaux, convoqués avec l'assentiment tacite de l'Église par les souverains.

Il avait paru nécessaire dans l'origine, quand la persécution rendait les communications difficiles ou périlleuses, que l'Église, quoique ne formant qu'une seule société, fût néanmoins partagée en districts plus ou moins étendus, et dont chacun aurait un chef particulier subordonné au chef suprême établi par Jésus-Christ comme le centre de l'unité catholique ; c'était un moyen de simplifier les rapports de la hiérarchie et de maintenir l'unité. Tous ces districts formaient dans l'Église comme autant de provinces distinctes, mais unies entre elles et avec le saint-siège par les liens d'une communion réciproque ; et l'on comprend que cette division rendait les communications plus faciles, car les évêques de chaque province ou de chaque district correspondaient entre eux et avec leur chef, ils se réunissaient sous sa présidence pour pourvoir aux églises vacantes, pour condamner les erreurs, pour établir des règles uniformes de discipline ou pour délibérer sur d'autres affaires, et les métropolitains, c'est-à-dire les évêques des grandes villes, s'informaient réciproquement de toutes les affaires importantes et correspondaient avec le saint-siège pour toute leur province. Ils avaient en effet, pour ces communications, des ressources et des moyens qui manquaient aux évêques des petites villes. Enfin la circonscription établie par le gouvernement temporel contribua sans doute à amener une circonscription analogue dans le gouvernement ecclésiastique.

Les apôtres prêchèrent d'abord la foi dans les grandes villes ou les capitales des provinces, et c'est là qu'ils établirent les premiers évêques. Ceux-ci furent chargés naturellement de répandre la foi dans les villes voisines, d'y fonder de nouvelles églises et d'y établir des évêques pour en prendre soin. De là résultèrent des liens particuliers entre ces églises, et des rapports de subordination entre les nouveaux évêques et ceux qui les avaient institués. C'est ainsi que s'établit la prééminence des

grands sièges et le droit pour les métropolitains, les patriarches et les primats de conférer l'ordination et l'institution canonique aux évêques de leur province ou de leur circonscription. L'histoire ecclésiastique en fournit plusieurs preuves. Ainsi, au commencement du quatrième siècle, saint Grégoire l'Illuminateur, ayant converti la Grande Arménie, se fit ordonner par l'évêque de Césarée en Cappadoce, et l'Arménie, quoique située hors de l'empire, demeura par ce fait soumise à l'exarcat du Pont. De même le patriarcat d'Alexandrie, qui ne comprenait d'abord que l'Égypte, la Libye et la Pentapole, comme on le voit par les canons du concile de Nicée, s'étendit plus tard sur l'Abyssinie et sur les contrées voisines, par l'ordination de saint Frumence et d'autres évêques destinés à ces peuples nouvellement convertis.

Les circonscriptions ecclésiastiques ne furent réglées pendant les trois premiers siècles que par la coutume; mais après la paix de l'Église, elles devinrent l'objet de plusieurs règlements canoniques. Le concile de Nicée confirma les droits des métropolitains et les privilèges des grands sièges. Le concile de Constantinople fixa d'après l'usage les limites de leur juridiction, et statua que l'autorité des évêques d'Alexandrie devait se restreindre aux provinces d'Égypte; que les évêques d'Orient gouverneraient seulement les églises de l'Orient sous l'autorité de l'évêque d'Antioche; que les évêques de l'Asie Mineure, ceux du Pont et de la Thrace se borneraient de même au gouvernement des églises de ces districts; enfin, que hors des limites ainsi tracées, aucun évêque ne pourrait intervenir dans les ordinations ou autres affaires d'une province voisine à moins d'y être appelé. On voit par là quelle était en Orient la circonscription de chaque patriarcat. Celui d'Alexandrie comprenait l'Égypte, la Thébàide, la Pentapole et la Libye. Celui d'Antioche comprenait les quinze provinces du gouver-

nement d'Orient ; les exarques ou primats d'Ephèse et de Césarée avaient sous leur dépendance chacun onze provinces ; celui de Thrace ou d'Héraclée n'en avait que six (1). Ces exarques jouissaient des mêmes prérogatives et avaient les mêmes attributions que les patriarches ; ils eurent aussi d'abord le même titre, car on les voit nommés patriarches métropolitains dans les actes du concile de Chalcédoine (2), mais ils le perdirent bientôt par leur subordination à l'évêque de Constantinople.

L'usage avait fixé le rang des patriarches aussi bien que les limites et les droits de leur juridiction respective. Les patriarches d'Alexandrie avaient toujours occupé le premier rang après le souverain pontife, et par cette raison ils essayèrent quelquefois d'étendre leur autorité sur le patriarcat d'Antioche et sur les Églises de l'Asie Mineure et de la Thrace. Mais leurs prétentions furent constamment repoussées, et le concile de Constantinople défendit, comme on vient de le voir, ces empiétements de juridiction. Une telle mesure était fondée sans doute sur des raisons générales ; car plusieurs évêques, pendant les troubles de l'arianisme, s'étaient vus obligés, par la nécessité des circonstances, de pourvoir aux besoins des Églises étrangères, et l'on voulut empêcher sans doute de tourner en usage ces faits exceptionnels légitimés par le consentement de tous les évêques catholiques. Mais on peut compter aussi, parmi les motifs qui engagèrent à faire ce règlement, l'entreprise toute récente du patriarche Pierre d'Alexandrie, qui avait fait ordonner Maxime le Cynique pour le mettre sur le siège de Constantinople, à la place de saint Grégoire de Nazianze.

Le même concile apporta un changement dans le rang des patriarches, par le fameux canon qui assignait le pre-

(1) Theodor. *Hist. Eccl.* lib. V, cap. 28.

(2) Concil. Chalced. *act.* 2.

mier rang après le pape à l'évêque de Constantinople. Il est probable que ce canon fut fait avant l'arrivée des évêques égyptiens, et peut-être aussi contre le gré du patriarche d'Antioche, ou pendant l'intervalle qui s'écoula entre la mort de saint Méléce et l'élection de son successeur. On peut même présumer que cette disposition fut la principale cause de la division qui se manifesta dans le concile, et qui, après l'arrivée des évêques de l'Égypte et de la Macédoine, produisit contre saint Grégoire une opposition si vive et si nombreuse, qu'il se vit forcé de donner sa démission. Quoi qu'il en soit, ce canon, qui ne fut pas approuvé à Rome, souleva aussi des difficultés et des réclamations en Orient, surtout quand les évêques de Constantinople, en vertu du rang purement honorifique qui leur était assigné, voulurent étendre leur autorité sur les provinces voisines. On remarqua aussi dès ce moment une rivalité bien prononcée entre les évêques de Constantinople et ceux d'Alexandrie. Les violences de Théophile contre saint Chrysostôme en fournirent bientôt une preuve déplorable; cette rivalité, du reste, était si notoire, que malgré toute la modération dont usa saint Cyrille envers Nestorius, celui-ci put faire un moment illusion à l'empereur en attribuant à un motif de jalousie des accusations trop bien motivées par les blasphèmes de cet hérésiarque.

Le concile d'Éphèse ne prononça rien sur la question de rang, entre les patriarches, mais en décidant que nul évêque ne pourrait s'arroger l'autorité sur une province qui ne lui aurait pas été soumise de tout temps, il condamna implicitement les prétentions des évêques de Constantinople et les droits qu'ils s'arrogeaient sur les provinces de la Thrace et de l'Asie Mineure. Toutefois ce règlement ne termina pas les contestations, et peu de temps après, Proclus, évêque de Constantinople, parvint à faire confirmer, par un concile particulier, le rang de préséance et les droits de juridiction que les évêques

de cette ville prétendaient s'attribuer. Théodoret souscrivit à cette disposition au nom du patriarche d'Antioche ; mais Dioscore protesta au nom du patriarche d'Alexandrie, et élevé lui-même bientôt après sur ce siège, il afficha la prétention de soumettre à sa juridiction les évêques de l'Orient. Il alléguait comme fondement de cette prétention que les droits et la prééminence de l'Église d'Alexandrie dérivait de saint Marc ; d'autre part, l'évêque d'Antioche lui opposait l'autorité de saint Pierre, et comme Dioscore fut ensuite déposé, cette contestation n'eut pas de suite. Un canon, publié au concile de Chalcédoine par les Orientaux, confirma les prétentions des évêques de Constantinople, et leur accorda, outre le premier rang, le droit de conférer l'ordination et l'institution canonique aux métropolitains de l'Asie Mineure, du Pont et de la Thrace, et aux évêques qui dépendaient de ces primaties chez les nations barbares. Les autres évêques devaient recevoir l'ordination des métropolitains. Le concile de Chalcédoine attribua aussi la juridiction sur les trois provinces de Palestine à l'évêque de Jérusalem, qui fut élevé ainsi au rang de patriarche. Telle fut l'organisation de la hiérarchie dans l'Église d'Orient. Ajoutons que l'évêque de Ctésiphon exerçait les droits de primat ou de métropolitain sur toutes les Églises du royaume des Perses.

L'évêque de Carthage exerçait en Afrique une juridiction analogue à celle des patriarches. Il convoquait et présidait les conciles, jugeait toutes les causes majeures, sauf l'appel au saint-siège, et avait aussi le droit d'ordonner tous les évêques et de choisir des prêtres dans tous les diocèses pour les élever à l'épiscopat, quand il ne se trouvait point de sujet convenable dans les églises vacantes (1). Néanmoins les ordinations épiscopales étaient faites ordinairement dans la province et par le

(1) Concil. Carthag. III. *Can.* 43.

métropolitain. L'Afrique avait été divisée par Constantin en six provinces, non compris la Tingitane qui, dans l'ordre civil, appartenait à l'Espagne, mais qui, sous le rapport ecclésiastique, dépendait du primat de Carthage. Chaque province avait son métropolitain qui prenait aussi le nom de primat ou évêque du premier siège. Mais ce titre n'était pas attaché, au moins dans plusieurs provinces, à la métropole civile ni même à aucune ville particulière, mais à l'ancienneté de l'ordination; c'est-à-dire que le plus ancien évêque de la province prenait le titre et remplissait les fonctions de primat ou de métropolitain. Cet usage était particulier à l'Eglise d'Afrique, et il paraît même, par le treizième canon du concile de Nicée, que la Numidie et la Mauritanie avaient chacune un primat ou métropolitain qui ne devaient pas ce titre à l'ancienneté.

Dans les autres provinces de l'Occident, il n'y avait rien d'analogue aux patriarchats, c'est-à-dire aucune juridiction intermédiaire entre les métropolitains et le souverain pontife. Cela vient de ce qu'il n'y avait aucune église principale qui eût primitivement communiqué la foi et donné des évêques à plusieurs provinces, ou, en d'autres termes, qui eût fondé plusieurs églises métropolitaines, et acquis par là un droit de juridiction sur elles; mais toutes les métropoles avaient reçu leurs évêques de l'Eglise romaine, et par cette raison, le pape était considéré comme le patriarche de tout l'Occident. Quelques métropolitains furent investis de son autorité par une délégation spéciale, et exercèrent ainsi comme vicaires du saint-siège des droits plus ou moins étendus et quelquefois analogues à ceux des patriarches. Mais ce n'était qu'une délégation personnelle et non pas une prééminence attachée à leur siège. Le premier et le plus important de ces vicariats fut celui de Thessalonique, établi par le pape Damase, pour exercer la juridiction patriarchale sur les provinces de l'Illyrie, et maintenir les

droits du saint-siège contre les prétentions ambitieuses des évêques de Constantinople. Les successeurs du pape Damase suivirent son exemple et continuèrent pendant plusieurs siècles de déléguer leur autorité aux évêques de Thessalonique. On voit dans les lettres de ces papes, notamment d'Innocent I^{er}, de Célestin I^{er} et de saint Léon, quelle était l'étendue de cette autorité. Elle s'exerçait sur les provinces de l'Achaïe ou de la Grèce, de la Thessalie, de l'Épire, de la Dacie, de la Mésie et sur quelques autres provinces voisines. Elle donnait à l'évêque de Thessalonique le droit de faire l'ordination des métropolitains, de confirmer l'élection des autres évêques, de convoquer et de présider les conciles, de transmettre au saint-siège toutes les correspondances épiscopales, de corriger les abus et enfin de juger toutes les causes majeures, sauf l'appel au siège apostolique. Ce vicariat fut démembré à la prière de l'empereur Justinien, qui obtint du pape Vigile que l'évêque de Justinianople exercerait la juridiction patriarcale, au nom du saint-siège sur quelques-unes des provinces de l'Illyrie; ce que l'on voit confirmé plus tard par le pape saint Grégoire. L'évêque de Corinthe exerçait aussi, du temps de saint Grégoire, les fonctions du vicariat sur deux ou trois provinces (1). Enfin, vers le milieu du huitième siècle, les évêques de Constantinople usurpèrent la juridiction sur l'Illyrie par la protection des empereurs iconoclastes, et le vicariat de Thessalonique fut supprimé. Car les papes cessèrent de donner aux évêques de cette ville une autorité que ceux-ci n'avaient plus le courage d'exercer et de défendre contre l'usurpation.

Les Églises des Gaules, pendant les quatre premiers siècles, ne furent gouvernées que par des évêques et des métropolitains, sous l'autorité immédiate du saint-siège; mais ensuite les évêques d'Arles exercèrent, par délégation,

(1) Justin. *nov.* 131. — Greg. M. lib. IV, *Epist.* 8 et 53.

tion des papes et comme vicaires du siège apostolique , une autorité à peu près semblable à celle qu'on vient de voir dans les évêques de Thessalonique. Ils avaient le droit de convoquer et de présider les conciles, de juger les causes majeures, sauf l'appel au saint-siège, et probablement aussi de confirmer l'élection des évêques, enfin de donner aux évêques les lettres formées dont ils avaient besoin en cas de voyage. Cette autorité s'étendit quelquefois sur toutes les Gaules, d'autres fois sur une partie seulement, selon que les papes jugeaient à propos de la déterminer par leurs lettres de délégation. Ainsi le pape Zozime donna d'abord à Patrocle, évêque d'Arles, un droit de suprématie sur la province Viennoise et sur les deux Narbonnaises. Ce droit fut restreint bientôt après, puis retiré tout à fait par saint Léon. Mais, plus tard, le pape Symmaque établit saint Césaire d'Arles comme son vicaire dans toutes les Gaules; et le même privilège fut accordé aux évêques successeurs de saint Césaire par les papes Vigile et Pélage 1^{er}. Enfin, saint Grégoire restreignit ce vicariat aux états du roi Childébert, et l'on peut croire que depuis cette époque il n'eut pas une longue durée; car on ne voit plus qu'il en soit fait mention. Nous devons remarquer aussi que saint Remi, évêque de Reims, avait reçu le titre de légat ou vicaire du saint-siège pour les états du roi Clovis; mais ce privilège ne fut pas continué à ses successeurs.

L'Espagne fut également soumise à un vicariat du saint-siège. Ce fut le pape Simplicius qui, un peu avant la fin du cinquième siècle, donna le premier cette délégation à l'évêque de Séville. Le pape Hormisdas, un peu plus tard, confirma ce vicariat sur la Bétique et la Lusitanie, et donna le titre de vicaire pour les autres provinces à l'évêque de Tarragone. Le même titre fut donné ensuite à saint Léandre et à saint Isidore de Séville. Mais vers la fin du septième siècle, l'archevêque de Tolède fut autorisé, par un règlement fait au douzième concile

tenu dans cette ville, à conférer l'ordination à tous les évêques d'Espagne, sauf l'obligation pour eux de se présenter, dans un délai de trois mois, à leur métropolitain pour recevoir de lui l'institution canonique. L'invasion des Sarrasins détruisit bientôt après l'évêché de Tolède avec ses privilèges. Mais à la fin du onzième siècle, cette métropole ayant été rétablie, le pape Urbain II confirma les droits dont avaient joui les évêques de Tolède, et leur primatie s'étendit peu à peu sur toutes les églises d'Espagne. Nous ne dirons rien du titre de patriarche qui fut donné au métropolitain d'Aquilée par ses suffragants pendant le schisme des Trois Chapitres et que l'usage perpétua dans la suite. Ce n'était qu'un titre sans valeur qui n'ajoutait rien à l'étendue de sa juridiction.

L'usage avait attribué dès les premiers temps une autorité particulière aux métropolitains dans chaque province, et l'on voit cette autorité reconnue et confirmée par tous les conciles du quatrième siècle. Le concile de Nicée déclare que l'ordination des évêques doit être faite, autant que possible, par tous les évêques de la province, mais que ce pouvoir appartient principalement au métropolitain, et que l'on ne doit pas tenir pour évêques ceux qui seraient ordonnés à son insu ou contre sa volonté. On trouve la même disposition dans le concile de Laodicée. Celui d'Antioche déclare que le soin de toute la province appartient au métropolitain; que les autres évêques ne peuvent rien faire sans son avis et son consentement, excepté ce qui regarde l'administration ordinaire de leur diocèse; que c'est à lui de convoquer et de présider les conciles provinciaux, d'y appeler, s'il y a lieu, quelques évêques voisins, de confirmer l'élection des évêques, et enfin de leur donner les lettres formées nécessaires en cas de voyage; mais s'il avait la principale part dans ces mesures, il devait néanmoins prendre l'avis de ses suffragants. Ce concile motive ex-

pressément toutes ces dispositions sur les anciennes règles. Aussi voit-on les canons apostoliques statuer que les évêques ne doivent rien faire, excepté ce qui regarde leur diocèse, sans la participation de celui qui est le premier ou le chef dans chaque province, et que celui-ci de son côté ne doit rien entreprendre dans leur diocèse sans l'avis de tous ses suffragants. Les mêmes règlements se trouvent confirmés par les conciles d'Elvire et de Turin, par le troisième concile de Carthage, et par un grand nombre d'autres. Les décrétales des papes Sirice, Innocent I^{er} et saint Léon, contiennent aussi des dispositions entièrement semblables (1). Un canon d'un concile d'Hippone, rapporté dans le code de l'Église d'Afrique, porte que les primats ou métropolitains devront visiter leur province à l'époque du concile. Ce droit de visite était en effet une des principales attributions des métropolitains, et une suite nécessaire de leur juridiction sur toute la province. Le premier concile de Vaison abolit la coutume d'exiger des lettres *formées*, quand les évêques ne voyageaient pas hors des Gaules, et le troisième concile de Carthage les prescrit seulement pour ceux qui passeraient la mer. Ces lettres avaient pour but d'empêcher qu'on ne fût trompé par des vagabonds ou par des évêques condamnés dans leur province; mais ce danger n'était pas à craindre, quand la proximité des lieux ou la tenue des conciles nationaux permettait aux évêques de se connaître les uns les autres.

Quoique dans quelques provinces, la juridiction métropolitaine fût attribuée au plus ancien des évêques, elle appartenait ordinairement à l'évêque de la métropole ou capitale de la province. C'est ce qu'on voit clairement par les termes des canons que nous venons de citer; car ils désignent expressément l'évêque de la

(1) Concil. Nic. *Can.* 4 et 6. — Conc. Antioch. *Can.* 9. — Conc. Elib. *Can.* 38. — Conc. Taur. *Can.* 17. — *Can. apost.* 35. — Siric. *Epist.* 1 et 2. — Leon. *Epist.* 10.

métropole comme celui qui doit avoir la prééminence et les droits dont il est question. De là vient que le concile de Turin, pour terminer les différends entre les évêques d'Arles et ceux de Vienne, au sujet de la juridiction métropolitaine, décida qu'elle appartiendrait à celui des deux qui justifierait que sa ville avait le rang de métropole, ou capitale de la province. L'incertitude à cet égard provenait des changements introduits dans l'administration civile des Gaules. On y compta d'abord quatre provinces : la Narbonnaise, l'Aquitaine, la Lyonnaise et la Belgique. Ces provinces furent ensuite subdivisées, dans le troisième ou le quatrième siècle : la Narbonnaise et la Belgique en quatre, l'Aquitaine et la Lyonnaise en trois, de sorte qu'il y eut dans les Gaules quatorze provinces. Enfin un peu plus tard, mais avant la fin du quatrième siècle, une autre subdivision dans la Narbonnaise et la Lyonnaise ajouta trois nouvelles provinces, et en porta le nombre total à dix-sept. Les métropoles étaient pour les subdivisions de la Belgique, Trèves, Reims, Mayence et Cologne ; pour les subdivisions de la Lyonnaise, Lyon, Tours, Rouen, Sens et Besançon ; pour celles de l'Aquitaine, Bourges, Bordeaux, Eause, métropole qui fut plus tard transférée à Auch ; enfin, pour les subdivisions de la Narbonnaise, Narbonne, Vienne, Embrun, Aix et Tarentaise. On voit que la ville de Vienne avait le rang de métropole dans une des provinces formées par le démembrement de la Narbonnaise. Mais depuis Constantin la ville d'Arles avait reçu de grands privilèges, et sous le règne d'Honorius, à la fin du quatrième siècle, elle devint le chef-lieu de la préfecture des Gaules. De là vinrent les prétentions des évêques d'Arles qui, d'ailleurs, alléguaient l'ancienneté de leur Église et soutenaient comme un fait notoire, qu'elle avait été fondée par saint Trophime, et que par elle la foi s'était répandue ensuite dans toutes les Gaules. C'est ainsi qu'ils obtinrent d'abord du pape Zozime le droit de primatie sur trois provinces. Ce droit

obtenu par surprise leur fut ensuite retiré ; mais le pape saint Léon leur accorda enfin la juridiction métropolitaine sur une partie de la province Viennoise. Du reste, pour réprimer plus efficacement leurs entreprises, il déclara dans une lettre aux évêques des provinces voisines, que les métropolitains ayant d'après les canons le droit de faire les ordinations épiscopales , si quelques-uns voulaient y renoncer , ce droit serait dévolu à l'évêque le plus ancien . Il leur proposait aussi d'accorder le droit de primatie au plus ancien évêque, sauf les droits des métropolitains (1) ; mais ils ne jugèrent pas à propos d'accepter cette proposition.

Comme la juridiction métropolitaine appartenait ordinairement à l'évêque de la métropole civile, il arrivait de là que si l'empereur partageait une province en deux, l'évêque de la ville érigée en métropole de la seconde province prétendait s'attribuer le rang et les droits de métropolitain. Quelquefois même des évêques sollicitèrent dans ce but la division de la province et l'érection de leur ville en métropole. Mais l'Église prit pour règle de ne pas tenir compte de ces changements, et de conserver aux anciens métropolitains toute l'étendue de leur juridiction. C'est ainsi que furent décidées plusieurs affaires de ce genre dans le concile de Chalcédoine. Il prononça même la peine de déposition contre les évêques qui solliciteraient à l'avenir de semblables mesures. On voit néanmoins, soit avant ce concile, soit depuis, quelques exemples où la division des provinces fit attribuer la juridiction métropolitaine à l'évêque de la nouvelle métropole ; mais cette attribution n'avait lieu que par le consentement de l'ancien métropolitain ou par l'autorité du saint-siège, et pour des raisons particulières, comme par exemple, quand les droits de l'ancienne métropole n'étaient pas clairement établis par l'usage. Du reste, l'érection d'une ville en métropole ou capitale

(1) Leon. *Epist.* 10.

de province, donnait à l'évêque certains privilèges honorifiques. Il avait le premier rang après le métropolitain, et était ordonné comme lui par le primate ou le patriarche.

Le rang était ordinairement déterminé entre les évêques de la province par l'ancienneté de leur ordination et il en était de même pour le rang des métropolitains entre eux. Cependant la préséance ou le premier rang fut attribué quelquefois dans la suite par l'effet de l'usage ou d'un privilège, soit à un évêché, soit à une métropole, sans égard à l'ancienneté de l'ordination. C'est ainsi que l'évêque d'Ostie obtint la préséance sur les autres suffragants immédiats du saint-siège avec le droit, qui en était la suite, de conférer l'ordination au pape élu. L'évêque d'Héraclée obtint de même le premier rang parmi les métropolitains du patriarcat de Constantinople. L'évêque d'Autun devint aussi le premier suffragant de la métropole de Lyon, et plusieurs autres obtinrent des privilèges analogues, ou élevèrent du moins les mêmes prétentions. Cet usage devint surtout général en Orient, où l'empereur Léon le Philosophe, vers la fin du neuvième siècle, régla par une ordonnance le rang de toutes les métropoles et de tous les évêchés. C'étaient les patriarches, comme nous l'avons déjà dit, qui ordonnaient les métropolitains et leur donnaient l'institution canonique; le primate de Carthage exerçait le même droit en Afrique; mais dans les autres provinces de l'Occident, l'ordination et l'institution canonique étaient conférées aux métropolitains, soit par le vicaire du saint-siège, soit par un métropolitain voisin avec le concours du concile provincial. Le troisième concile d'Orléans prescrit même autant que possible le concours de tous les métropolitains voisins avec celui qui a le droit de conférer l'ordination. Toutefois, le deuxième concile tenu dans la même ville ne parle que des évêques de la province; d'où l'on peut conclure que l'ordination était faite

en quelques endroits par le plus ancien évêque, assisté des autres suffragants. On en voit d'ailleurs une preuve positive dans les lettres des papes saint Léon et saint Grégoire (1). Il ne sera pas inutile de remarquer aussi que les évêques des premiers sièges n'eurent d'abord l'autre titre que celui de métropolitain ou évêque de la métropole. Le titre d'archevêque fut attribué d'abord dans le troisième ou le quatrième siècle à l'évêque d'Alexandrie, et réservé pendant longtemps en Orient aux patriarches et aux exarques ou primats. Il fut ensuite affecté aux évêques qui avaient obtenu le rang de métropolitain sans avoir de suffragant, et les véritables métropolitains conservèrent leur premier titre. On leur donna quelquefois en Occident, après le cinquième siècle, le titre de patriarche, comme on le voit dans Grégoire de Tours, qui qualifie ainsi l'évêque métropolitain de Lyon. Mais on commença bientôt après à se servir du titre d'archevêque, et peu à peu il devint le titre ordinaire de tous les métropolitains (2).

C'était une règle générale d'établir un évêque dans toutes les villes un peu importantes, c'est-à-dire dans toutes celles qui avaient le titre de cité; mais le concile de Sardique défendit d'en établir dans les bourgs ou les villages, pour ne pas avilir la dignité épiscopale. Cette défense fut renouvelée par le concile de Laodicée et par le second concile de Carthage. Elle ne fut pas néanmoins rigoureusement observée en Afrique, et le pape saint Léon crut devoir en faire des plaintes et recommander aux évêques de cette province de se conformer aux canons et de supprimer à l'avenir tous les évêchés des campagnes à mesure qu'ils deviendraient vacants (3).

(1) Leon. *Epist.* 84. — Greg. M. lib. VII, *Epist.* 15.

(2) Epiph. *Hær.* 68. — Isid. *Orig.* lib. VII, cap. 12. — Justin. *Nov.* 11. — Greg. Tur. *Hist.* lib. V, cap. 20. — Conc. Matic. I. *Can.* 4.

(3) Concil. Sard. *Can.* 6. — Conc. Laod. *Can.* 57. — Conc. Carth. II. *Can.* 5. — Leon. *Epist.* 87.

L'érection des nouveaux évêchés se faisait ordinairement par l'autorité du métropolitain et du concile provincial. C'est ce que porte expressément un canon du code de l'Eglise d'Afrique, et saint Augustin témoigne que pour l'érection d'un siège à Fussale, il obtint l'agrément et le concours du primate de Numidie; Hincmar témoigne que saint Remi fonda l'évêché de Laon par un démembrement de son diocèse. Le concile de Francfort, tenu vers la fin du huitième siècle, fait supposer que ce pouvoir appartenait encore au métropolitain, quand il renouvel l'ancienne défense d'ordonner des évêques dans les bourgs ou les villages (1). Cependant, pour donner plus de stabilité à ces nouveaux sièges, l'usage s'établit peu à peu de faire intervenir l'autorité du pape.

Les évêques ne pouvaient être élus et institués que par le concours des évêques de la province, et particulièrement du métropolitain. Le concile de Nicée veut que trois au moins soient présents, et que si les autres sont empêchés, ils donnent leur avis et leur consentement par écrit. Il ajoute, dans un autre canon, qu'on ne doit pas regarder comme évêque celui qui serait établi à l'insu et contre le gré du métropolitain. On trouve des règlements semblables dans le premier et le second concile d'Arles, dans celui de Laodicée, dans celui d'Antioche, dans le second et le troisième concile de Carthage; dans le second, le troisième et le cinquième concile d'Orléans et dans une multitude d'autres qu'il serait inutile de citer. Les mêmes dispositions sont reproduites dans les décrétales d'un grand nombre de papes, notamment de Sirice, d'Innocent I^{er}, de Boniface I^{er}, d'Hilaire et de saint Léon. Ils défendent expressément d'ordonner aucun évêque sans l'avis et le consentement du métropolitain, et prescrivent de se conformer aux canons qui exigent

(1) *Cod. Afric. Can. 13.* — *August. Epist. 261.* — *Conc. Francfort. Can. 22.*

Le concours des évêques de la province (1). Le pape Sirice et le premier concile d'Arles défendent surtout les ordinations faites par un seul évêque, et les termes dont se sert le concile semblent prouver qu'il y avait des exemples de cet abus. Enfin, le concile d'Antioche prononce des peines contre les évêques qui interviendraient dans les ordinations d'une province étrangère, à moins d'une invitation par écrit du métropolitain et de ses suffragants.

L'élection des évêques était faite, comme dans les premiers siècles, par le clergé et le peuple de l'église vacante. On voit cette ancienne règle confirmée par les conciles d'Orléans que nous venons de citer, par le troisième et le cinquième concile de Paris, par le quatrième de Tolède et par un grand nombre d'autres. Le pape Célestin I^{er} déclare expressément qu'on ne doit point donner un évêque aux fidèles contre leur gré, mais qu'il faut consulter le vœu et l'opinion générale du clergé et du peuple. Saint Léon dit également que dans l'élection des évêques on doit préférer celui que le clergé et le peuple ont demandé d'un commun accord, et il ajoute que celui qui doit être mis au-dessus de tous, doit être élu par tous (2). Mais le choix du peuple était toujours subordonné à l'approbation du métropolitain et de ses suffragants; c'était à eux qu'il appartenait de prononcer sur la validité de l'élection, d'examiner celui qu'on avait élu, et de le rejeter s'il n'avait pas les qualités requises par les canons. On trouve même dans le concile de Laodicée un canon qui défend de laisser au peuple l'élection de ceux qui doivent servir à l'autel; mais il est probable

(1) Conc. Nic. *Can.* 4 et 6. — Conc. Antioch. *Can.* 16 et 19. — Conc. Laod. *Can.* 12. — Conc. Arel. I. *Can.* 21. — Conc. Arel. II. *Can.* 6. — Conc. Carth. II. *Can.* 12. — Conc. Carth. III. *Can.* 39. — Conc. Aurel. II. *Can.* 1 et 7. — Innoc. I. *Epist.* 2. — Bonif. I. *Epist.* 3. — Hilar. *Epist.* 2. — Leon. *Epist.* 84 et 89.

(2) Celest. I. *Epist.* 2. — Leon. *Epist.* 84 et 89.

qu'il ne s'agit que des ministres inférieurs, ou qu'on voulait exclure seulement la populace, comme Justinien le fit plus tard par une loi qui réservait le droit de suffrage aux citoyens honorables (1). Il est certain du moins, par un grand nombre de faits, que le peuple continua de prendre part, en Orient comme en Occident, à l'élection des évêques, et pour n'en citer qu'un seul exemple, Sozomène dit en propres termes, en parlant de l'élection de saint Chrysostôme, que le peuple et le clergé ayant donné leur suffrage, l'empereur donna aussi son consentement et fit venir un grand nombre d'évêques pour rendre son ordination plus solennelle (2). Justinien restreignit ce droit d'élection; il en priva la populace, comme nous venons de le dire, et ordonna en outre que les habitants de la ville, au lieu d'élire eux-mêmes, présenteraient seulement trois sujets recommandables, entre lesquels le concile choisirait le plus digne; mais ce règlement ne fut suivi qu'en Orient.

L'usage de l'Eglise, confirmé par le huitième canon du concile de Nicée, ne permettait pas qu'il y eût deux évêques pour une même ville, ni par conséquent qu'un évêque se fît donner un coadjuteur. C'est par cette raison que saint Augustin résista longtemps quand on voulut l'ordonner évêque d'Hippone du vivant de Valère; mais comme on lui opposa divers exemples et qu'il ignorait la disposition contenue seulement par incident dans le concile de Nicée, il ne crut pas devoir pousser la résistance jusqu'à l'opiniâtreté. Il désigna lui-même, dans sa vieillesse, un prêtre de son église pour lui succéder, et après avoir soumis ce choix à l'approbation du peuple et du clergé, il se déchargea sur ce futur successeur des soins ordinaires de l'administration; mais il ne voulut pas lui conférer de son vivant l'ordination épiscopale (3).

(1) Conc. Laod. *Can.* 13. — Justin. *nov.* 123.

(2) Sozom. lib. VIII, cap. 2.

(3) August. *Epist.* 36 et 110.

On voit plusieurs autres exemples de saints évêques désignant leurs successeurs. C'est ainsi que saint Athanase fut désigné par saint Alexandre au choix des fidèles pour le siège d'Alexandrie, et il désigna lui-même, un peu avant de mourir, Pierre, qui lui succéda. Mais comme il pouvait en résulter des abus, un concile de Rome, tenu en 465, sous le pape Hilarus, défendit aux évêques de désigner leurs successeurs, comme si l'épiscopat, dit-il, était un droit héréditaire, et il déclara ces désignations nulles, quand même elles seraient approuvées par les évêques de la province. On voit néanmoins, dans le sixième et le septième siècle, quelques évêques en France se faire donner des coadjuteurs et des successeurs de leur choix; mais ces exceptions ne pouvaient être justifiées que par des raisons graves, et dans le huitième siècle saint Boniface de Mayence s'étant adressé à Rome pour obtenir une permission de ce genre, le pape Zacharie lui opposa d'abord les règles ecclésiastiques et n'accorda enfin la permission qu'après deux refus.

Les empereurs, dès le quatrième siècle, intervinrent quelquefois dans les élections épiscopales, surtout pour les sièges importants. On sait que Théodose eut une grande part dans l'élection de Nectaire pour le siège de Constantinople. L'empereur Arcade n'eut pas moins d'influence dans l'élection de saint Chrysostôme; ce fut aussi par l'influence de Théodose le Jeune que fut élu Nestorius pour le même siège, et l'on voit dans le concile d'Éphèse un évêque de cette ville à qui on disputait son droit, alléguer pour le soutenir que son élection a été faite par le clergé et par le peuple et confirmée par l'empereur. L'histoire des sixième et septième siècles offre un grand nombre d'exemples semblables. Plusieurs lettres du pape saint Grégoire contiennent des témoignages formels de cette intervention impériale dans les élections, et il est à remarquer qu'il ne la condamne

pas, tant l'usage en était devenu ordinaire (1); mais enfin les abus se firent tellement sentir, que le huitième concile général, tenu dans le neuvième siècle, crut devoir réserver l'élection au clergé et défendre aux princes, aux magistrats et aux laïques de toute condition d'y prendre part. Les empereurs s'étaient même arrogé le droit d'intervenir habituellement dans l'élection du pape. Ils exigeaient qu'elle fût soumise à leur approbation ou notifiée du moins à l'exarque de Ravenne, qui fut chargé pendant quelque temps de la confirmer en leur nom. Cette prétention commença vers le milieu du sixième siècle, et l'Église, pour le bien de la paix, crut devoir s'y soumettre.

Les rois barbares qui envahirent l'Occident ne tardèrent pas à s'attribuer, comme les empereurs, le droit de concourir à la nomination des évêques. Ils exercèrent en Espagne, à cet égard, une action si directe, qu'on voit le douzième concile de Tolède autoriser l'archevêque de cette ville à ordonner, pour toutes les provinces, les évêques choisis par l'autorité royale. On voit également dans Grégoire de Tours une foule d'exemples de l'intervention des rois de France, et on peut conclure de ces faits nombreux, qu'en général les rois exigeaient que l'élection fût soumise à leur agrément avant l'ordination; souvent même ils désignaient un sujet de leur choix avec invitation au peuple et au clergé de l'élire, et quelquefois ils le faisaient ordonner sans élection. C'est ainsi qu'en 523 Ommatius fut ordonné évêque de Tours par ordre du roi Clodomir. Trois ans plus tard le roi Thierri désigna saint Nicet pour l'évêché de Trèves et saint Gal pour celui de Clermont. Cautin, successeur de ce dernier, fut ordonné à Metz par l'autorité du roi, sans élection préalable. Le roi Clotaire, en 560, choisit un évêque pour le siège de Saintes et le fit ordonner sans le con-

(1) Greg. lib. III, *Epist.* 20; lib. IV, *Epist.* 8; lib. VI, *Epist.* 6.

cours du métropolitain. Celui-ci, revendiquant son droit, crut pouvoir, après la mort de Clotaire, déposer cet évêque et le faire remplacer par un autre, élu canoniquement; mais le roi Charibert exila le nouvel évêque et rétablit le premier. On pourrait citer bien d'autres preuves de cette intervention royale et des abus qui en résultaient; car, selon la remarque de Grégoire de Tours, la mauvaise coutume s'introduisit bientôt que les rois vendaient l'épiscopat ou que les clercs l'achetaient (1); aussi, le cinquième concile d'Orléans, tenu en 549, crut devoir faire un canon exprès contre cet abus; mais la nécessité d'obtenir l'agrément du roi était un fait si bien établi, que ce concile, où assistèrent presque tous les évêques des Gaules, jugea à propos de s'y soumettre et de la sanctionner en quelque sorte par son approbation, car le même canon porte qu'on ne devra ordonner que celui qui sera élu pour évêque par le clergé et le peuple, avec le consentement du roi. Le troisième concile de Paris, tenu quelques années plus tard, voulut prévenir les abus de l'intervention royale; il renouvela l'ancienne défense d'ordonner un évêque qui ne serait point élu librement, et ajouta que si quelqu'un tentait d'obtenir un évêché par l'ordre du prince, contre la volonté du métropolitain et des évêques de la province, il serait défendu de le reconnaître pour évêque, sous peine d'excommunication. Les mêmes dispositions furent reproduites dans les canons d'un concile tenu à Paris en 614, où se trouvèrent près de quatre-vingts évêques; mais le roi Clotaire II, dans une ordonnance publiée pour confirmer les canons de ce concile, n'oublia pas de maintenir expressément les prétentions royales, et réserva aux rois le droit d'approuver l'élection, et même celui de nommer directement des clercs de leur palais, avec cette

(1) Greg. Tur. *Vit. Patr.* cap. 6 et 17; *Hist.* lib. III, cap. 17; lib. IV, cap. 6 et 26; lib. VI, cap. 9 et 36.

restriction néanmoins que le sujet désigné ne serait ordonné qu'après avoir été reconnu digne et capable. On voit par une foule d'exemples et par les formules de Marculfe, que les rois continuèrent d'exercer ce double droit et d'en abuser souvent. Enfin, Charlemagne, sur les instances du pape Adrien I^{er}, rétablit, par ses Capitulaires, la liberté des élections; mais elles durent être soumises, comme auparavant, à l'agrément du roi.

C'était une règle générale de choisir pour évêque un prêtre ou un diacre de l'église vacante, à moins que par une exception rare il n'y en eût aucun qui réunît les qualités nécessaires. Si l'on s'écartait de cette règle sans raisons légitimes, il était permis aux prêtres et aux diacres de protester, et le pape Célestin I^{er}, dans une de ses décrétales, leur reconnaît expressément le droit de refuser celui qu'on ferait venir d'une autre église au détriment de leurs justes prétentions, parce que tout clerc, dit-il, doit trouver la récompense de ses services dans l'église où il a passé sa vie à exercer les fonctions du ministère (1). Il était défendu à tout évêque de passer d'un siège à un autre, quand même il y serait appelé par le vœu du peuple. On trouve cette défense dans les canons des conciles de Nicée, d'Antioche, de Sardique et de Chalcedoine, comme dans les décrétales de plusieurs papes; et quoiqu'elle eût principalement pour objet de réprimer l'ambition des évêques qui passeraient à un siège plus important sans le concours du métropolitain et du concile provincial, elle fut étendue néanmoins par l'usage aux translations même qui auraient lieu selon les formes régulières, de sorte qu'on ne les considérait comme permises que dans des cas exceptionnels et pour des raisons graves, c'est-à-dire quand il pouvait en résulter pour l'Église un avantage incontestable (2).

(1) Celest. *Epist.* 2. — Leon. *Epist.* 84.

(2) Conc. Nic. *Can.* 15. — Conc. Sard. *Can.* 1 et 2. — Conc.

C'était au concile provincial à juger des motifs qui pouvaient les justifier (1).

Les églises de la campagne étaient desservies par des chorévêques. Il en est fait mention dans les canons des conciles de Nicée, de Néocésarée, d'Antioche, de Laodicée et dans plusieurs autres (2). On voit par ces canons qu'ils étaient au-dessus des prêtres ; que quelques-uns avaient reçu l'ordination épiscopale, que les autres étaient comme les vicaires généraux de l'évêque, qu'ils étaient chargés de veiller sur les églises confiées à leurs soins, et particulièrement de prendre soin des pauvres ; qu'ils pouvaient conférer les ordres mineurs et même le sous-diaconat, mais que ceux mêmes qui avaient reçu l'ordination épiscopale ne pouvaient ordonner des prêtres et des diacres sans la permission de l'évêque. Saint Basile, dans une lettre aux chorévêques de son diocèse, leur prescrit même de demander son consentement pour l'ordination de clercs inférieurs. Il est probable que les chorévêques qui avaient reçu l'ordination épiscopale, étaient d'anciens évêques éloignés de leur siège par une cause particulière et que l'on dédommageait en quelque sorte par cette position exceptionnelle, comme le concile de Nicée permit de le faire en faveur des évêques novatiens qui se réuniraient à l'Église. Peut-être aussi quelques-uns avaient été ordonnés spécialement pour exercer les fonctions épiscopales dans la campagne ; c'est du moins ce qu'il semble qu'on peut conclure d'un canon du concile de Laodicée, qui défend d'établir des évêques dans les villages et qui ajoute que ceux qui ont été ordonnés auparavant ne pourront rien faire sans le consentement de l'évêque de

Antioch. *Can.* 21. — Conc. Chalced. *Can.* 5. — Leon. *Epist.* 84. — Gelas. *Epist. ad Episc. Lucan.*

(1) Conc. Carth. IV. *Can.* 27.

(2) Conc. Nic. *Can.* 8. — Conc. Antioch. *Can.* 10. — Conc. Neocæs. *Can.* 13 et 14. — Conc. Laod. *Can.* 57.

la ville. On ne remarque des chorévêques en Occident que vers le milieu du cinquième siècle; il en est fait mention pour la première fois dans le concile de Riez, tenu en 439, où il est statué à l'occasion d'Armentarius, déposé comme ayant été ordonné sans le consentement du métropolitain, qu'il pourra être placé dans une paroisse avec le titre de chorévêque. Mais dans la suite ils devinrent très-nombreux en France et voulurent s'attribuer toutes les fonctions épiscopales. On voit plusieurs conciles, sous Charlemagne, leur interdire de donner la confirmation, d'ordonner des prêtres, des diacres ou des sous-diacres, de consacrer des autels, de faire le saint chrême, et pour empêcher plus efficacement la continuation de ces abus, défendre en outre d'établir à l'avenir des chorévêques; mais ces défenses furent mal observées : les chorévêques continuèrent leurs entreprises, et ce ne fut guère qu'au dixième siècle qu'ils furent généralement supprimés.

Quelques auteurs ont prétendu qu'il n'y eut point de paroisses dans les campagnes avant le quatrième siècle, ni même dans les villes où il n'y avait point de siège épiscopal. Cette opinion n'est fondée que sur des arguments négatifs ou sur des conjectures peu concluantes. Il est vrai qu'il n'y avait peut-être point d'église autre que la cathédrale, qui réunit tout ce qui constitue aujourd'hui une paroisse, c'est-à-dire des offices réguliers, des fonts baptismaux, un revenu à part et un prêtre titulaire chargé de la desservir. Le baptême solennel n'était administré ordinairement que par l'évêque, et les fidèles devaient assister, les jours de fêtes, aux saints mystères qu'il célébrait dans l'église principale. Toutefois, dans les grandes villes comme Alexandrie et Rome, on voit dès le troisième siècle des églises en différents quartiers, où l'évêque envoyait des prêtres chargés d'instruire et de gouverner les fidèles, avec le pouvoir de leur administrer le baptême et la pénitence en cas de nécessité,

et peut-être aussi de célébrer les saints mystères dans ces églises les jours ordinaires. Saint Optat de Milève témoigne qu'à la fin du troisième siècle il y avait déjà plus de quarante églises à Rome. On sait aussi, par le témoignage de saint Épiphané, qu'Arius, au commencement du quatrième siècle, était chargé de desservir une église d'Alexandrie, et qu'il y en avait au moins douze dans cette ville. Il est probable qu'on établit aussi des oratoires ou des chapelles dans les villages pour la commodité des paysans, trop éloignés de la ville, et qu'on y mit des prêtres pour prendre soin du peuple. Eusèbe nous apprend en effet que saint Denis d'Alexandrie, pour condamner les erreurs des millénaires, assembla les prêtres et les docteurs chargés de prêcher dans les différents villages. Quoi qu'il en soit, les canons des conciles de Nicée et de Néocésarée, concernant les chorévêques, prouvent clairement qu'il y avait déjà beaucoup de paroisses dans les campagnes au commencement du quatrième siècle, et l'on peut conclure de là qu'elles existaient antérieurement. Cet établissement des églises de la campagne commença plus tôt en Orient qu'en Occident, ou du moins il y devint plus tôt général, parce que les paysans n'y tardèrent pas autant qu'en Occident à embrasser le Christianisme. On voit dans une lettre du pape Innocent I^{er} que toutes les églises paroissiales du diocèse de Rome étaient encore, au commencement du cinquième siècle, renfermées dans l'enceinte de la ville, mais qu'il y en avait déjà cependant un assez grand nombre dans les campagnes de quelques autres diocèses d'Italie. Il semble aussi, d'après les termes de cette lettre, que les prêtres ne célébraient pas la messe les jours de dimanche dans les paroisses de Rome, et saint Athanase nous apprend qu'il en était de même dans la ville d'Alexandrie (1).

(1) Innoc. *Epist.* 1 *ad Decent.* — Athan. *Apol. ad Const.*

Les prêtres chargés de desservir les églises dans les villes n'étaient pas des curés en titre, mais seulement des délégués temporaires de l'évêque, qui les changeait ou les révoquait à volonté. On ne sait pas précisément s'il en était de même pour les paroisses de la campagne, surtout pour celles qui étaient éloignées de la ville épiscopale. Le concile de Chalcédoine défend bien d'ordonner aucun prêtre sans l'attacher à une église, à un oratoire ou bien à un monastère, et il oblige en outre tout ecclésiastique à demeurer dans le poste pour lequel il a été d'abord ordonné, et prescrit d'y faire revenir, sous peine d'être déposé, celui qui par ambition passerait à une église supérieure. On voit, par les canons d'autres conciles plus anciens, que c'était la discipline établie partout (1); mais il ne défend pas à l'évêque de retirer un prêtre ou un autre clerc de l'église où il est pour le placer ailleurs; il semble même lui reconnaître ce droit en ordonnant que celui qui aura été transféré d'une église à une autre, ne pourra plus exercer ses fonctions dans la première ni dans les oratoires qui en dépendent. Quoi qu'il en soit, l'évêque conservait toujours l'administration des biens et la disposition des revenus de toutes les églises de son diocèse. La coutume depuis longtemps établie lui en attribuait un quart pour son entretien personnel et pour les dépenses de l'hospitalité; il devait en distribuer un autre quart entre les membres de son clergé, et les deux autres étaient employés à la réparation des bâtiments et au soulagement des pauvres. Cette coutume fut confirmée par les décrétales du pape Simplicius, du pape Gélase, de saint Grégoire le Grand, et par les canons de plusieurs conciles (2). L'évêque parta-

(1) Concil. Arel. I. *Can.* 2 et 21. — Conc. Chalced. *Can.* 6 et 10.

(2) Simpl. *Epist. ad Florent.* — Gelas. *Epist. ad episc. Lucan.* — Greg. lib. I, *Epist.* 64; lib. II, *Epist.* 5; lib. IV, *Epist.* 26; lib. XI, *Epist.* 51. — Concil. Aurel. I. *Can.* 5 et 14. — Conc. Bracar. I. *Can.* 7. — Conc. Emerit. *Can.* 14.

geait les rétributions entre ses clercs suivant leur rang ou leurs services, et il pouvait en priver ceux qui négligeaient leurs fonctions ; il pouvait même les priver de leur titre, les retrancher de son clergé, les suspendre de leurs fonctions, ou enfin les réduire à un rang inférieur, selon la nature et la gravité des fautes. C'est ce qu'on voit dans les lettres des papes que nous venons de citer et dans les canons du concile d'Antioche, du quatrième concile de Carthage, des conciles d'Agde et de Valence, des deuxième et troisième conciles d'Orléans et d'un grand nombre d'autres (1) ; mais il devait, pour de telles mesures, observer les formes prescrites ; il devait aussi, en général, prendre l'avis de son clergé pour l'administration des biens ecclésiastiques, et le concile de Chalcédoine ordonna que l'évêque nommerait un économiste choisi parmi ses clercs, pour être chargé de cette administration sous ses ordres, afin, dit-il, qu'elle n'ait pas lieu sans témoins et qu'il ne résulte pas de là des abus ou des soupçons injurieux à la dignité sacerdotale. Mais cette disposition même et les raisons qui la motivent font voir que l'intervention des prêtres et des diacres, requise par la coutume et par le concile d'Antioche, n'avait pas pour objet de restreindre à cet égard l'autorité de l'évêque ; c'était seulement un moyen de s'assurer qu'il ne détournait pas les biens de l'Église au profit de sa famille, ou qu'il n'en faisait pas un usage contraire aux canons (2).

Quand les paroisses se furent multipliées dans les campagnes, les évêques laissèrent aux prêtres et aux autres clercs qui les desservaient, le revenu de quelques fonds de terre pour leur tenir lieu des rétributions qui

(1) Concil. Antioch. *Can.* 3. — Conc. Carth. IV. *Can.* 49 et 50. — Conc. Agath. *Can.* 2 et 26. — Conc. Valent. II. *Can.* 3. — Conc. Aurel. II. *Can.* 14. — Conc. Aurel. III. *Can.* 11.

(2) Conc. Antioch. *Can.* 13. — Conc. Chalced. *Can.* 23. — Conc. Arvern. *Can.* 8.

leur étaient dues. On voit les premiers vestiges de cet usage au commencement du sixième siècle, dans une lettre du pape Symmaque à saint Césaire d'Arles, et dans le vingt-deuxième canon du concile d'Agde. D'autres conciles défendirent bientôt après de dépouiller les clercs des fonds dont on leur avait accordé l'usufruit, à moins qu'ils n'eussent commis quelque faute. On voit notamment cette défense dans le troisième concile d'Orléans tenu en 538, et dans le deuxième concile de Lyon tenu en 567. L'usage s'établit ensuite d'attacher pour toujours à certaines églises des fonds et des terres, dont les revenus étaient spécialement affectés au clergé de ces églises et aux besoins de la fabrique ou des pauvres de la paroisse, et les canons des conciles ne tardèrent pas à défendre aux évêques de révoquer ces donations quand elles auraient été faites par eux-mêmes, ou d'appliquer à une autre destination celles qui seraient faites par des fidèles à une église en particulier. C'est ainsi que les paroisses commencèrent à avoir des revenus propres. Mais les évêques continuèrent de percevoir une part des offrandes, et l'on voit par les canons du concile de Tarragone et du premier concile d'Orléans, que cette part était ordinairement d'un tiers dans les églises de la campagne. Quant aux offrandes dans les églises des villes, elles entraient dans la masse des biens ecclésiastiques, dont la disposition était réservée à l'évêque (1). On peut remarquer déjà, vers le milieu du sixième siècle, cet usage de doter les églises de la campagne dans le quatrième concile d'Orléans, dont le trente-troisième canon ordonne que si quelqu'un a dans ses terres une paroisse ou demande à en avoir une, il doit lui affecter des fonds suffisants pour l'entretien du clergé. Cet usage était plus ancien en Orient, où l'on voit saint Chrysostôme, à la fin du qua-

(1) Concil. Tarracon. *Can.* 8. — Concil. Aurel. I. *Can.* 15. — Conc. Aurel. III. *Can.* 5.

trième siècle, exhorter les habitants des campagnes à construire et doter des églises sur leur territoire (1). Enfin, comme le nombre des fidèles était devenu trop considérable pour que l'évêque pût seul les baptiser tous solennellement selon l'ancien usage, aux veilles de Pâques et de la Pentecôte, on établit peu à peu des fonts baptismaux dans les principales églises de la campagne, qui prirent le nom d'églises baptismales, et l'on ne pouvait dans les autres administrer le baptême que dans le cas de nécessité. Mais plus tard, quand il n'y eut plus de jours réservés pour le baptême solennel, on établit des fonts baptismaux dans toutes les églises paroissiales.

Du reste, si les évêques avaient l'administration des biens de l'Eglise, il leur était défendu de les aliéner à moins d'une extrême nécessité, et dans ce cas même, les canons exigeaient que l'aliénation fût autorisée par le concile de la province ou au moins par deux ou trois évêques, sans quoi elle était déclarée nulle (2). La même défense était faite à plus forte raison aux prêtres ou aux autres clercs pour les choses dont ils avaient l'usage ou l'usufruit. Il était aussi défendu rigoureusement aux évêques et à tous les clercs sans exception de s'enrichir des biens de l'Eglise, ou d'en disposer en faveur de leurs parents ou de toute autre personne. Ils ne pouvaient léguer par testament, par donation ou de toute autre manière, que les biens provenant de leur patrimoine, ou de la succession de leurs parents, ou enfin de leur industrie particulière. Tout ce qui provenait des revenus, des offrandes ou des rétributions ecclésiastiques ne devait servir qu'à leur entretien ou au soulagement des pauvres, et si quelques-uns s'enrichissaient du superflu, ils ne pouvaient le laisser à leurs héritiers. Cette défense établie dès l'origine par une coutume inviolable, fut confirmée

(1) Chrysost. *Homil.* 18 *in Act.*

(2) Symmach. *Epist.* 3 *ad Caesar. Arel.* — Conc. Carth. V. *Can.* 4. — Conc. Agath. *Can.* 7. — Conc. Epaon. *Can.* 12.

plus tard, quand le relâchement fit craindre des abus, par les lois des empereurs chrétiens et par un grand nombre de conciles. Une loi de Constantin porte expressément que les évêques ne pourront disposer par testament ou de toute autre manière que des biens qu'ils possédaient avant l'épiscopat ou qui leur adviendraient ensuite par héritage ou donation de leurs oncles ou de leurs frères, et que tout le reste de leur succession devra appartenir à l'église dont ils sont évêques. Une autre loi du même prince étend cette disposition à tous ceux qui sont chargés de l'administration d'une église ou de tout autre lieu consacré à la religion. Justinien inséra ces lois dans son code et les confirma par d'autres qui étendent spécialement cette prohibition aux administrateurs des hôpitaux; mais il permit cependant aux clercs de disposer des biens qu'ils auraient acquis par une industrie particulière ou de toute autre manière que par les rétributions provenant des revenus de l'Eglise (1). On trouve des dispositions semblables dans le concile d'Antioche, dans celui d'Agde, et dans le troisième concile de Carthage dont les canons furent insérés dans le Code de l'Eglise universelle (2). C'est pourquoi saint Grégoire, dans plusieurs de ses lettres, ordonne de faire rendre à l'Eglise suivant les dispositions des lois et des canons, tout ce qui avait été acquis par des évêques défunts depuis leur ordination épiscopale, et jusqu'à leurs effets mobiliers dont leurs héritiers s'étaient emparés (3). De là vient aussi que les canons de plusieurs conciles ordonnèrent qu'après la mort d'un évêque, d'un prêtre ou d'un autre clerc, il devrait être fait par le clergé un inventaire de leurs biens, avec défense à leurs héritiers, sous peine

(1) Cod. Just. lib. I *de Episc. et Cler.* leg. 33 et seqq.

(2) Conc. Antioch. *Can.* 15. — Conc. Agath. *Can.* 33. — Conc. Carth. III. *Can.* 49. — Conc. Francoford. *Can.* 41 et 48.

(3) Greg. Magn. lib. V, *Epist.* 1; lib. VII, *Epist.* 53; lib. IX, *Epist.* 14.

l'excommunication, de rien enlever auparavant. On trouve ces dispositions notamment dans le deuxième concile de Valence, dans le cinquième concile de Paris et dans le neuvième de Tolède. Ce dernier ordonne en outre que si un clerc avant son ordination n'avait point de fortune, tout ce qu'il aura pu acquérir depuis devra revenir à l'Église, et que s'il était riche par son patrimoine, les acquisitions qu'il aurait faites seront partagées entre l'Église et ses parents. Enfin on peut voir dans le droit canonique un grand nombre de décrétales ou d'autres règlements qui interdisent aux clercs de disposer des biens provenant de leurs bénéfices (1).

Celui qui avait fondé et doté une église avait le droit de désigner des sujets pour la desservir, et de les présenter à l'évêque pour être ordonnés ; mais l'évêque conservait le droit de les examiner, et s'il les jugeait indignes, il pouvait les refuser et en nommer d'autres. On voit cette discipline confirmée en Orient par les lois de Justinien, et en Occident par les canons de plusieurs conciles (2). Ainsi le premier concile d'Orange permet à l'évêque qui aurait fondé une église dans un diocèse étranger, d'y nommer des clercs qui néanmoins devront recevoir leur institution de l'évêque du lieu. Le quatrième concile d'Orléans défend aux seigneurs de placer dans leurs chapelles des clercs étrangers, à moins qu'ils ne soient approuvés de l'évêque, et par un autre canon, il statue que ceux qui voudront avoir une paroisse dans leurs terres devront la doter et la pourvoir de clercs en nombre suffisant. Le neuvième concile de Tolède déclare même nulle la nomination que l'évêque aurait faite au mépris du droit des fondateurs. C'était un privilège que l'Église avait jugé convenable d'accorder par

(1) Decretal. Greg. lib. III, tit. 25 et 26.

(2) Just. nov. 57 et 123. — Conc. Araus. I. *Can.* 9. — Conc. Aurel. IV. *Can.* 7 et 33. — Conc. Tolet. IX. *Can.* 2.

reconnaissance à ceux qui fournissaient par leurs libéralités à l'entretien de ses ministres et aux frais du service divin. Ce ne fut d'abord qu'une simple faveur, qui peu à peu devint un droit. On voit aussi par le dix-neuvième canon du troisième concile de Tolède, que ces donations, dans l'origine, devaient être réunies à la masse des biens ecclésiastiques dont l'administration appartenait à l'évêque ; mais ensuite l'usage permit de les affecter spécialement à la paroisse et aux clercs qui la desservaient.

Quoique l'évêque, comme premier pasteur du diocèse, eût le droit d'instituer les prêtres et les autres clercs et de leur assigner des fonctions spéciales, néanmoins son autorité se trouvait soumise par la coutume et par les canons, à des règles qui tendaient à prévenir jusqu'aux moindres abus. Un canon du quatrième concile de Carthage inséré dans le code de l'Église universelle, prescrit de n'ordonner aucun clerc sans l'avis du clergé et des fidèles, et comme on ne l'ordonnait pas sans l'attacher à un titre, on peut dire en quelque sorte d'une manière générale, que les fidèles intervenaient toujours dans la nomination d'un prêtre ou d'un autre clerc à un titre quelconque. Aussi le pape Sirice, dans sa lettre à l'évêque de Tarragone, dit positivement que le prêtre doit être élu comme l'évêque par les suffrages du clergé et du peuple. Mais cette élection était toujours subordonnée à l'approbation épiscopale ; le plus souvent même l'évêque proposait au choix des fidèles celui qu'il jugeait à propos d'ordonner, et leur assentiment tenait lieu d'élection. Ainsi, les prêtres et les diacres obtenaient naturellement la confiance et le respect des peuples dont ils avaient mérité les suffrages. Toutefois, quand le nombre des fidèles se fut multiplié dans les campagnes, il devint impossible de suivre cette règle dans toute sa rigueur. On se contenta des suffrages ou de l'assentiment du clergé et du peuple de la ville pour l'ordination des clercs,

L'évêque désignait ceux qui devaient desservir les différentes églises. Quelques-uns étaient attachés à des oratoires élevés sur les tombeaux des martyrs, où ils n'avaient d'autres fonctions que de célébrer l'office divin ; d'autres étaient chargés en même temps de l'instruction des peuples dans des églises paroissiales ; quelques-uns étaient chargés que du soin des pauvres ou des malades dans un hospice ou dans un quartier déterminé ; enfin, d'autres attachés à l'église principale étaient seulement délégués pour célébrer l'office à certains jours, dans les oratoires où il n'y avait point de desservant titulaire.

Les prêtres, suivant la coutume établie dès l'origine, avaient rang entre eux d'après l'ancienneté de leur ordination. Il en était de même pour les diacres et les autres clercs. Le concile d'Agde défend aux évêques de placer les clercs nouvellement ordonnés au-dessus des anciens, à moins que ceux-ci n'aient mérité d'être punis pour leur désobéissance ; il permet toutefois, si l'archidiaque ne peut remplir convenablement ses fonctions, de lui laisser seulement son titre et de confier l'exercice de ses fonctions à un autre clerc. Saint Léon, ayant appris que l'évêque de Bénévent avait placé au-dessus des autres un prêtre nouvellement ordonné et que deux anciens prêtres y avaient consenti, blâma sévèrement cette mesure et déclara que tous les anciens prêtres gardaient leur rang, à l'exception de ces deux-là qui, en punition de leur complaisance, seraient placés à la suite de tous les autres et même après celui dont ils avaient mérité l'ambition. Une décrétale du pape Gélase défend également de violer cette règle générale et de préférer un prêtre ou un diacre à ceux dont l'ordination est plus ancienne (1). L'évêque ne pouvait pas destituer un clerc de son titre sans un jugement motivé sur une faute et

(1) Conc. Agath. *Can.* 23. — Leon. *Epist.* 5. — Gelas. *Epist.* 9.

prononcé dans les formes requises. Un canon du quatrième concile de Carthage, inséré dans le code de l'Église universelle, déclare nulle toute sentence qui ne serait pas prononcée en présence du clergé. Cette discipline fut confirmée par le premier concile de Séville, par le deuxième concile de Tours et par les décrétales de saint Grégoire le Grand, qui ordonna à l'évêque de Ravenne de rétablir un abbé déposé arbitrairement, et l'évêque de Salone de rétablir dans ses fonctions un archidiacre qu'il avait élevé à la prêtrise pour le dépouiller de son titre (1).

Le prêtre ou le diacre excommunié ou déposé par un jugement de l'évêque, ne pouvait être reçu dans la communion d'aucune autre Église ; mais il avait le droit de recourir, pour la révision du jugement, aux évêques voisins ou au concile de la province. Tels sont les règlements formels du concile général de Nicée, du concile d'Antioche et de celui de Sardique. La même disposition s'appliquait aux autres clercs et aux laïques, et l'évêque ne pouvait non plus prononcer un jugement contre eux sans le concours de son clergé, c'est-à-dire des prêtres et des diacres (2). Les causes des évêques étaient jugées dans le concile de la province. Si les membres du concile ne tombaient pas d'accord, le métropolitain appelait d'autres évêques d'une province voisine pour juger l'affaire avec eux ; mais si le concile provincial ne se divisait pas et prononçait un jugement à l'unanimité, l'évêque condamné n'avait pas le droit d'en appeler à un concile plus nombreux ; mais il pouvait toujours appeler au jugement du souverain pontife, et le concile de Sardique

(1) Conc. Carth. IV. *Can.* 23 et 30. — Conc. Hispal. I. *Can.* 6. — Conc. Turon. II. *Can.* 7. — Greg. lib. I, *Epist.* 19 ; lib. XII, *Epist.* 1.

(2) Conc. Nic. *Can.* 5. — Conc. Antioch. *Can.* 6. — Conc. Sard. *Can.* 16 et 17. — Conc. Carth. IV. *Can.* 23. — Conc. Chalc. *Can.* 9.

ordonna que dans ce cas, si l'évêque avait été déposé, on ne lui donnerait point de successeur avant que le pape eût prononcé son jugement. Un canon publié par le premier concile de Carthage et reproduit dans le deuxième, exigea trois évêques pour prononcer sur l'appel d'un diacre, six pour celui d'un prêtre, et douze pour juger un évêque (1). Ce canon fut inséré dans le Code de l'Église et devint ainsi une règle de discipline générale.

Le clergé ne comprenait pas seulement les ministres employés aux fonctions ecclésiastiques dans les différents ordres de la hiérarchie, mais encore tous ceux qui étaient chargés de certains offices dans l'Église sans avoir reçu l'ordination, tels que les chantres, les notaires, les défenseurs et les fossoyeurs chargés d'enterrer les morts. Le nombre de ces officiers était plus ou moins considérable, suivant l'importance des villes et selon la diversité des coutumes, car en certains endroits, surtout en Orient, ils remplissaient les fonctions de quelques-uns des ordres mineurs. On sait que dans l'origine toutes ces fonctions étaient remplies par les diacres; mais quand la multitude des fidèles augmenta, il fallut multiplier aussi les ministres de l'Église et établir d'autres clercs pour les fonctions inférieures. On fit des lecteurs pour avoir la garde des livres sacrés et les lire publiquement dans l'église; on fit des portiers, pour ne laisser entrer que les fidèles, pour fermer l'église et la tenir propre; on établit des clercs pour exorciser les catéchumènes; on en désigna d'autres à suivre toujours l'évêque, pour être prêts à servir dans ses fonctions, et on les nomma acolytes, c'est-à-dire suivants; enfin, on établit des sous-diacres pour aider les diacres dans les fonctions qu'ils remplissaient à l'autel. Mais ces ordres inférieurs ne furent pas établis dans toutes les églises : quelques-unes n'avaient que des sous-diacres et des lecteurs; d'autres y ajoutè-

(1) Conc. Ant. *Can.* 14 et 15. — Conc. Carth. II. *Can.* 10.

rent des chantres ou psalmistes, dont l'office, en quelques endroits, fut considéré comme un ordre, et telle est encore aujourd'hui la discipline de l'Eglise grecque. Les fonctions des autres ordres mineurs étaient remplies par des clercs qui n'avaient pas reçu l'ordination. Les Constitutions apostoliques expliquent les cérémonies de l'ordination des prêtres, des diacres, des sous-diacres et des lecteurs; mais elles ne parlent point de celles des chantres, et disent expressément qu'on ne donnait point l'ordination aux exorcistes. Le concile de Laodicée fait mention des sous-diacres, des exorcistes, des lecteurs, des chantres et des portiers, sans qu'on puisse juger si tous ces clercs avaient reçu l'ordination; mais comme le concile de Chalcedoine fait entendre qu'il était défendu en quelques provinces aux lecteurs et aux chantres de se marier, on peut en conclure que les chantres étaient ordonnés aussi bien que les lecteurs, et la mention spéciale de ces deux classes de ministres peut faire croire aussi que les autres clercs inférieurs remplissaient leurs fonctions sans être ordonnés. Il est probable que celles d'exorciste étaient remplies ordinairement par des diacres, et que les autres clercs désignés par le nom d'exorcistes étaient ceux que l'évêque avait autorisés à remplir cette fonction comme ayant un pouvoir surnaturel de chasser les démons; car les Constitutions apostoliques disent en propres termes que les fonctions d'exorciste proviennent d'une grâce spéciale de Dieu. Justinien, dans une loi qui règle le nombre des clercs, mentionne les sous-diacres, les lecteurs, les chantres et les portiers; il ne parle ni des exorcistes ni des acolytes, et on ne trouve non plus aucune mention de ces derniers dans les autres monuments de l'Eglise grecque. Quant à l'Eglise latine, on y trouve, dès les premiers siècles, les quatre ordres mineurs, et le quatrième concile de Carthage marque les cérémonies de leur ordination; il fait aussi mention des chantres, mais il ne parle point de

l'ordination et permet aux prêtres de les établir sans en avertir l'évêque, d'où l'on peut conclure qu'il ne regardait pas cet office comme un ordre proprement dit. Le nombre des clercs inférieurs était beaucoup plus considérable que celui des prêtres et des diacres. L'église romaine, au milieu du troisième siècle, comptait en tout cent cinquante-deux clercs, dont quarante-quatre seulement étaient prêtres, sept diacres et sept sous-diacres, de sorte qu'il y en avait près de cent dans les quatre ordres mineurs; ce nombre augmenta encore après la fin des persécutions, parce que les offices furent célébrés avec plus de solennité et de magnificence, et qu'ainsi les fonctions nécessaires pour le service de l'église devinrent plus multipliées. Chacun de ces clercs inférieurs demeurait dans son ordre autant que l'évêque le jugeait à propos, et plusieurs y passaient toute leur vie; en effet, un grand nombre étaient mariés et n'auraient pu être élevés à la prêtrise ou au diaconat sans embrasser la continence. Quelques-uns, d'ailleurs, pouvaient être propres à certaines fonctions sans être en état de remplir les autres. Enfin, si les fidèles se présentaient quelquefois pour demander d'être admis dans le clergé, il n'en était pas ainsi des clercs pour la promotion aux ordres supérieurs. C'était le peuple qui demandait l'ordination de celui dont il connaissait le mérite ou l'évêque qui le sollicitait du consentement du peuple. Les ordres mineurs se donnaient donc séparément, et quelquefois un clerc n'en avait reçu qu'un seul où il demeurait communément sans en recevoir d'autres. L'ordre de lecteur était le plus important après le sous-diaconat; aussi voit-on par les témoignages cités précédemment qu'il était établi dans toutes les églises. C'était néanmoins celui que l'on conférait le premier aux jeunes gens qui entraient dans le clergé; car on pouvait en remplir les fonctions dès le premier âge et avant d'être capable de celles qui exigeaient plus de maturité et de discernement. Cette

coutume de conférer l'ordre de lecteur à des jeunes gens presque dès l'enfance est attestée par les décrétales des papes Sirice et Zozime, et par un grand nombre d'autres monuments ecclésiastiques (1).

On ne pouvait être promu au diaconat sans avoir passé par les ordres mineurs; c'était une préparation jugée nécessaire pour se mettre en état de remplir dignement les fonctions de cet ordre sacré; mais il suffisait d'avoir reçu quelques-uns, et particulièrement celui de lecteur, parce qu'on était censé recevoir les autres avec le diaconat, dont ils ne sont pour ainsi dire qu'un développement. Il fallait aussi des interstices considérables entre la réception des différents ordres. Le concile de Sardique défend d'ordonner un évêque à moins qu'il n'ait passé successivement par les ordres de lecteur, de diacre ou de prêtre; il ne fixe pas le temps qui doit s'écouler entre chaque promotion, mais il dit expressément qu'il doit être long. Le pape Sirice, dans la décrétale que nous venons de citer, dit que le lecteur ordonné dans l'enfance exercera les fonctions de cet ordre jusqu'à l'âge de puberté, ensuite celles d'acolyte et de sous-diacre jusqu'à l'âge de trente ans, où il pourra être fait diacre, et que cinq ans après il pourra être ordonné prêtre, puis élevé dix ans plus tard à l'épiscopat. Ceux qui n'entraient dans les ordres que dans un âge plus avancé devaient exercer au moins deux ans les fonctions de lecteur ou d'exorciste, et cinq ans celles d'acolyte et de sous-diacre avant d'être élevés au diaconat, et ensuite garder les interstices fixés entre les ordres sacrés. Ainsi, dans l'Eglise romaine, il fallait avoir trente ans pour être ordonné diacre, trente-cinq pour la prêtrise, et quarante-cinq pour l'épiscopat. Mais la discipline à cet égard était différente dans les autres Eglises. Le concile

(1) Siric. *Epist.* 1.—Zozim. *Epist.* 1.—Conc. Carth. III. *Can.* 19.
— August. *de Cons. evang.* lib. I, cap. 10.

Néocésarée fixe à trente ans l'âge requis pour la prêtrise, et le troisième concile de Carthage à vingt-cinq ans l'âge du diaconat. On trouve les mêmes règles établies dans le concile d'Agde, dans le quatrième concile d'Arles et dans le troisième d'Orléans. Ces conciles fixent aussi à trente ans l'âge requis pour l'épiscopat aussi bien que pour la prêtrise, et l'on voit par divers monuments que cette discipline devint générale (1). Mais les besoins de l'Eglise ou le mérite éminent de certains sujets déterminaient quelquefois à dispenser de ces règles, soit pour l'âge, soit pour les interstices. Ainsi on trouve dans l'histoire quelques exemples de laïques élevés immédiatement à la prêtrise ou même à l'épiscopat, c'était même un usage établi de choisir indifféremment pour évêque un prêtre ou un diacre de l'église vacante. Mais il est certain que, même dans ces cas extraordinaires, on n'omettait aucun des ordres sacrés, et que les laïques, avant d'être faits prêtres, étaient d'abord ordonnés diacres, et les diacres ordonnés prêtres avant d'être faits évêques. Les décrétales que nous avons citées des papes Sirice et Zozime, et celles de plusieurs autres sur le même point, laissent le choix des ordres inférieurs à conférer aux clercs avant le diaconat; mais elles s'accordent à exiger toujours le diaconat avant la prêtrise, la prêtrise avant l'épiscopat. C'était une règle absolue, générale et qui ne comportait ni dispense ni exception. Les exemples qu'on a voulu alléguer comme une preuve contraire, sont simplement des faits négatifs dont on peut rien conclure. On voit dans la Vie de saint Ambroise, écrite par un de ses diacres, qu'il fut baptisé d'abord, et qu'après avoir exercé les fonctions de tous les ordres sacrés, il fut ordonné évêque au bout de huit ans. On lit aussi dans la Vie de saint Cyprien qu'il fut

(1) Conc. Quini-Sext. *Can.* 14 et 15. — Isidor. *Hisp. de Off.* lib. II, cap. 5.

ordonné en même temps prêtre et évêque. Enfin une lettre de saint Épiphane nous apprend qu'il ordonna diacre prêtre le même jour Paulinien, frère de saint Jérôme (1). Pourquoi ne supposerait-on pas que la même chose fut observée dans les autres cas semblables ?

L'admission dans le clergé n'avait lieu dans l'origine comme on vient de le voir, que par la réception d'un ordre ou par la nomination à un office. La tonsure clericale était inconnue dans les quatre ou cinq premiers siècles, et les clercs devaient seulement porter des cheveux courts pour se conformer ainsi à la règle établie par saint Paul pour tous les chrétiens. C'est la seule obligation qu'on leur voit imposée à cet égard par les règlements des conciles, et la seule chose qui soit signifiée par le mot de tonsure dans les écrits des auteurs de ce temps. Les chrétiens d'Orient portaient communément dans les premiers siècles, les cheveux fort courts et presque rasés sur toute la tête, et laissaient croître leur barbe. Quand ensuite l'usage s'introduisit parmi les laïques de porter les cheveux longs, les clercs conservèrent l'ancien usage, et le concile Quini-Sexte fit une loi pour le confirmer et prescrire la tonsure à tous ceux qui entreraient dans le clergé. Il est probable que cette tonsure nommée sacerdotale par le concile, était déjà en forme de couronne; on voit du moins cette forme marquée positivement, peu d'années après, dans un écrit attribué communément à Germain, patriarche de Constantinople (2). L'obligation pour les clercs de porter des cheveux courts fut confirmée en Occident par divers conciles, surtout après l'invasion des barbares qui portaient, comme on le sait, une longue chevelure. Mais il y avait quelques différences dans les usages quant à la barbe; car le quatrième concile de Carthage, au moins selon le texte

(1) Epiph. *Epist.* 60, *inter Epist.* Hier.

(2) Clem. Alex. *Pædag.* lib. III, cap. 11. — Germ. Const. *Theor. Myst.*

quelques éditions, prescrit aux clercs de la raser, tandis que le concile de Barcelone, tenu vers le milieu du sixième siècle, leur en fait une défense. Toutefois l'usage de la raser devint général, et ce fut un des reproches que les Grecs firent aux Latins après le schisme de Photius. Cet usage se perpétua dans le moyen âge, malgré les changements qui s'introduisirent à cet égard parmi les laïques. Mais au commencement du seizième siècle, le pape Jules II laissa croître sa barbe, et cet exemple fut suivi pendant assez longtemps par une partie du clergé. Quant aux cheveux, saint Grégoire le Grand, à la fin du sixième siècle, se contente de dire que les clercs ne doivent ni les raser ni les porter trop longs, mais les couper de telle sorte qu'ils couvrent la tête, sans tomber sur les yeux (1). Un canon, inséré dans la collection de Martin de Brague, porte que les oreilles doivent être découvertes. Il paraît cependant que cette mesure avait dès lors une forme particulière pour les clercs; car le quatrième concile de Tolède, tenu en 633, ordonne d'avoir les cheveux coupés sur tout le sommet de la tête, et d'en conserver seulement un tour sur le bas en forme de cercle ou de couronne, et il oppose cet usage déjà ancien dans toute l'Espagne. Le décret de ce concile s'étend à tous les clercs depuis les simples lecteurs jusqu'aux évêques, de sorte que la tonsure était la même pour tous les ordres. On voit dans Grégoire de Tours qu'il en était de même dans les Gaules, puisqu'il rapporte que saint Nicet fut destiné dès l'enfance à l'état ecclésiastique, parce qu'il naquit avec une couronne de cheveux comme celle des clercs. Quant à la Grande-Bretagne, il paraît, par divers passages de Bède, que l'usage des anciens Bretons était d'avoir seulement une demi-couronne sur le devant de la tête; mais les Anglais convertis adoptèrent la couronne entière suivant

(1) Gregor. Magn. *Pastor.* lib. II, cap. 7.

l'usage de l'église romaine (i). Peu à peu la tonsure cléricale fut donnée indépendamment des ordres et devint le signe et la condition de l'entrée dans le clergé. L'usage s'introduisit aussi de raser le sommet de la tête à l'exception de la couronne, et l'on trouve dans un grand nombre de conciles du moyen âge des règlements qui prescrivent aux clercs de porter la couronne, et de se raser le sommet de la tête aussi bien que la barbe. Quelques conciles, entre autres celui de Montpellier tenu en 1214, ordonnent de raser aussi la partie inférieure de la tête, au-dessous du tour de cheveux formant la couronne. On voit en outre, par divers conciles tenus vers le même temps ou peu après, notamment dans le synode de Worcester de 1240, et dans le concile de Ravenne de 1314, que la tonsure devait être plus grande dans les ordres supérieurs. Enfin, dans le quinzième siècle, la tonsure diminua considérablement dans les différents ordres et devint bientôt à peu près telle qu'elle est aujourd'hui.

L'habit des clercs, durant les cinq premiers siècles, ne différait ni par la forme ni par la couleur de celui des laïques. Les décrétales du pape Sirice et de plusieurs autres qui ont marqué dans un grand détail tous les devoirs des clercs, ne leur prescrivent point un habit particulier, et le quatrième concile de Carthage se borne à leur ordonner la modestie dans l'habillement et la chaussure. Saint Jérôme, dans sa lettre au prêtre Népotion, lui recommande de s'abstenir également, dans ses habits, d'une blancheur trop éclatante, qui sentirait le luxe, ou d'une couleur trop sombre et presque noire, parce que c'était la couleur adoptée par les moines et les pénitents, et qu'il pouvait y avoir une affectation d'humilité à s'en servir. Le pape saint Célestin, dans une lettre écrite en 428 aux évêques de la pro-

vince narbonnaise, blâme comme une nouveauté superstitieuse l'usage adopté par quelques prêtres de porter un manteau avec une ceinture, au lieu de la tunique et de la toge romaine, et il ajoute que le clergé doit se distinguer des simples fidèles par la science et la vertu et non par l'habillement. Une foule de témoignages prouvent que la discipline était la même en Orient, où cependant la couleur noire paraît avoir été la plus ordinaire, parce qu'un grand nombre d'évêques et de prêtres avaient été tirés de l'état monastique et conservaient dans le clergé leur ancien habit. C'était aussi cette raison qui avait introduit dans les Gaules l'habillement particulier blâmé par le pape saint Célestin; car on sait que plusieurs saints évêques conservèrent dans cette province l'habit monastique, et leur exemple fut suivi par un certain nombre de clercs. La différence des habits s'introduisit, pour les clercs, dans le sixième siècle, où l'on commence à voir dans les auteurs du temps et particulièrement dans saint Grégoire, un grand nombre de passages qui distinguent formellement l'habit ecclésiastique de l'habit laïque (1). Non-seulement ils conservèrent la toge ou l'habit long des Romains, différent de celui des Barbares; mais peu à peu l'usage s'introduisit, pour ceux qui étaient dans les ordres sacrés, de porter quelques ornements de leur dignité. Ainsi le concile de Mayence, tenu en 813, ordonna aux prêtres de porter toujours une étole; d'autres règlements leur prescrivirent de porter des surplis ou bien des chapes fermées par devant, et un concile de Londres de l'an 1268 étendit cette obligation à tous les clercs dans les ordres majeurs. La forme des habits ecclésiastiques fut donc déterminée, quoique avec des différences selon les temps et selon les lieux, par les conciles du moyen âge; quant à la couleur, elle ne fut pas toujours uniforme ni rigou-

(1) Greg. Magn. lib. VII, *Epist.* 11.

reusement prescrite : ce fut pendant longtemps la couleur blanche, au moins pour les prêtres, et de là vient le nom d'aube, par lequel est désignée la robe qu'ils portaient; mais il leur était défendu de se servir, pour les offices ecclésiastiques, de l'aube et de l'étole qui servaient à l'usage ordinaire; ils devaient en avoir d'autres réservées pour leurs fonctions. Plus tard on voit les conciles, notamment celui de Coyac, en 1050, celui de Londres, en 1102, celui d'Avignon, en 1209, celui de Montpellier, en 1214, et le quatrième concile général de Latran, en 1215, leur défendre les habits de diverses couleurs ou de couleur rouge ou verte; mais la défense de ces deux couleurs ne s'étendait pas aux évêques. Un grand nombre de conciles des siècles suivants contiennent des dispositions analogues, avec des règlements particuliers sur la forme des habits ecclésiastiques. Il serait trop long de les rapporter en détail; nous dirons seulement que l'on y remarque en général l'obligation de la robe longue fermée par devant, et la défense de tout ornement mondain ou séculier dans les autres parties du costume, fixé différemment, comme nous l'avons dit, selon les temps et selon les lieux. Enfin, depuis le milieu du seizième siècle, la couleur noire a été généralement adoptée et ordonnée, comme la couleur propre de l'habit ecclésiastique. L'usage avait retranché de ce costume, depuis plus d'un siècle, l'étole, la chappe et les autres vêtements portés sur la robe.

Il ne paraît pas que les clercs, dans les premiers siècles, aient vécu en communauté, et ce genre de vie, en effet, n'était guère possible pendant les persécutions, parce qu'il aurait trop exposé le clergé, toujours plus recherché que les simples fidèles. Mais après la paix de l'Église, la vie commune ne tarda pas à s'établir en divers endroits. Plusieurs évêques instituèrent des monastères près de leur église et formèrent, avec leur clergé, une congrégation régulière où l'on pratiquait tous les

exercices de la vie monastique. On en voit un exemple célèbre dans saint Eusèbe de Verceil, qui unit ainsi, selon les expressions de saint Ambroise, les fonctions des clercs et l'institut des moines (1). Cet usage, adopté par saint Martin de Tours, par saint Césaire d'Arles et par d'autres évêques, fut établi plus tard en Angleterre par les moines qui travaillèrent à la conversion des Anglais, et de là vint que jusqu'au temps de la réforme les chapitres des cathédrales, dans ce royaume, furent occupés par des religieux. D'autres congrégations de clercs se formèrent sans embrasser toutes les pratiques et toutes les austérités monastiques. Telle fut la communauté instituée par saint Augustin pour ses clercs. Ils étaient logés dans une même maison, ils mangeaient ensemble, ne possédaient rien en propre et ne subsistaient que des rétributions de l'Eglise. On vit cet exemple suivi bientôt par un grand nombre d'évêques en Afrique et dans les autres provinces de l'Occident. Il n'est pas besoin de dire que ces communautés n'embrassaient que les clercs qui n'étaient pas mariés. Ils étaient libres, en général, de ne pas y entrer, et ils n'y étaient admis qu'après avoir fait abandon de leurs biens à l'Eglise ou aux pauvres ; c'était au moins la condition établie par saint Augustin, qui en outre fit à tous ses clercs dans les ordres majeurs une obligation de cette vie commune (2). Plus tard, le quatrième concile de Tolède et plusieurs conciles des Gaules tenus dans le sixième et le septième siècles, ordonnèrent que les prêtres de la cathédrale ou de la ville épiscopale, et les autres clercs dans les ordres majeurs, seraient tenus de vivre en communauté, à moins d'empêchement légitime, et que les clercs inférieurs qui n'étaient pas mariés, vivraient aussi en commun, sous la conduite d'un prêtre. De là vint le nom de clercs canoniques ou de chanoines, qui leur fut donné parce qu'ils

(1) Ambr. *Epist.* 82.

(2) August. *Serm. de divers.* 49 et 50.

étaient soumis à une règle commune; quant aux curés de la campagne, ils devaient aussi vivre en commun avec les prêtres, les diacres et les autres clercs non mariés de leurs paroisses, et les conciles ordonnèrent à ceux qui étaient seuls d'avoir avec eux de jeunes clercs qu'ils auraient soin d'instruire et qui seraient les témoins de leur conduite (1). C'est ainsi que les clercs étaient formés à la science ecclésiastique, soit dans les communautés établies près des cathédrales, soit dans les campagnes, par les soins des curés. Mais ces règlements ne furent pas observés partout.

Tout le clergé de la ville épiscopale, lors même qu'il ne vivait pas en communauté, ne formait qu'un seul corps où les rangs, comme nous l'avons dit, étaient marqués, dans chaque ordre, par l'ancienneté de l'ordination. Le plus ancien des prêtres avait le rang et le titre d'archiprêtre et remplaçait l'évêque, en cas d'empêchement, dans la célébration des offices et l'administration des sacrements; il était comme son vicaire général pour les choses spirituelles. L'archidiaque remplaçait aussi l'évêque dans l'administration temporelle. Les conciles ordonnèrent même aux évêques, dès le cinquième ou le sixième siècle, de se décharger sur lui de tous les détails de cette administration, pour s'occuper plus spécialement des fonctions spirituelles, de sorte que l'archidiaque se bornait à prendre leurs instructions pour les affaires les plus importantes et à leur rendre compte des autres. Il était chargé par cela même de toutes les affaires contentieuses soumises au jugement de l'évêque; il devait entendre les parties, les concilier s'il était possible et lui faire son rapport. Peu à peu les archidiacres obtinrent le droit de juger eux-mêmes, et c'est ainsi que leur titre s'éleva insensiblement au-dessus du titre d'archiprêtre, car tandis que leurs attributions devenaient plus multi-

(1) Conc. Tolet. II. *Can.* 4. — Tolet. IV. *Can.* 21 et 22. — Conc. Tur. II. *Can.* 12. — Conc. Vas. *Can.* 1.

pliées et plus importantes, celles de l'archiprêtre diminuaient constamment. Le clergé des campagnes n'avait fait, dans l'origine, qu'un même corps avec celui de la ville; mais quand il y eut des paroisses en titre, les curés des églises baptismales devinrent comme les chefs du clergé dans leur circonscription et eurent à peu près les mêmes attributions, comme ils eurent aussi le même titre que l'archiprêtre de la cathédrale, qui ne se trouva plus guère que le chef du clergé de la ville et de quelques paroisses voisines.

Quiconque était admis dans le clergé, même dans les ordres inférieurs, devait y rester pour remplir ses fonctions, et le concile de Chalcédoine prononce l'excommunication contre ceux qui renonceraient à cet état pour entrer dans la milice séculière. Ceux qui négligeaient de remplir leurs fonctions et d'assister aux offices soit du jour ou de la nuit, devaient être, d'après les canons des conciles, privés de leur rétribution et quelquefois même de leur titre ou de leur office. On a vu précédemment que dès l'origine l'Église avait établi l'usage de prier plusieurs fois le jour et même la nuit, aux heures qui sont encore marquées pour l'office canonial. Ces prières se faisaient en commun, sous la présidence de l'évêque ou d'un prêtre, soit à l'église, soit dans des maisons particulières, suivant la rigueur des persécutions, et ceux qui ne pouvaient pas y assister, devaient prier en particulier. On trouve cet usage indiqué dans les écrits des anciens Pères et expliqué avec plus de détails dans les Constitutions apostoliques, qui résument, comme on le sait, la discipline des premiers siècles. On comprend bien que cette discipline dut se perpétuer après la paix de l'église, et que les prières publiques, n'ayant plus d'obstacles, durent se faire plus régulièrement encore et avec plus de solennité (1). C'est à cela

(1) Chrysost. *Hom.* 48 *in Act.* — Pallad. *Vit. Chrys.* cap. 5. — Theodor. *Epist.* 14. — August. *Serm.* 33 *de tempor.*

qu'étaient destinés les oratoires multipliés en si grand nombre dans les villes comme dans les campagnes, et les principales fonctions des prêtres chargés de les desservir étaient de présider à ces prières. Aussi voit-on dans les conciles ou les auteurs du temps que ces églises étaient quelquefois desservies par des diacres.

Les prières n'étaient pas les mêmes partout, mais en général elles se composaient de l'oraison Dominicale, de la lecture ou du chant des psaumes, d'une leçon de l'Écriture sainte et de quelques oraisons particulières. Plus tard, les conciles déterminèrent les psaumes et les lectures pour les différentes heures de prières, afin d'établir l'uniformité dans les églises de la même province, et c'est ainsi que fut fixé l'office canonial (1). Les simples fidèles et même les catéchumènes continuèrent pendant longtemps d'assister autant que possible à toutes ces prières ou de les réciter en particulier, et c'est pour cela que plusieurs conciles du moyen âge prescrivirent de sonner pour annoncer chaque heure de l'office. On voit par l'exemple de Charlemagne et par une foule de monuments postérieurs, avec quelle exactitude un grand nombre de fidèles observaient encore, dans le neuvième siècle et les suivants, cette ancienne pratique de piété. On juge aisément que ces prières étaient, pour les clercs, d'une obligation plus rigoureuse, et l'on voit en effet dès le quatrième siècle, le quatrième concile de Carthage, et plus tard le deuxième concile de Tours, le deuxième d'Orléans, celui de Narbonne, celui d'Aix-la-Chapelle en 813, et successivement un grand nombre d'autres leur prescrire d'y assister, soit le jour, soit la nuit, sous peine d'être privés de leurs rétributions ou de leur titre. On trouve les mêmes dispositions dans une loi de Justinien et dans les Capitulaires de Charlemagne (2). On

(1) Conc. Turon. II. *Can.* 1. — Conc. Tolet. IV. *Can.* 2.

(2) Cod. Just. lib. I, leg. 41. — Capit. lib. VII, art. 161 et 167.

voit du reste par les canons du deuxième concile de Tours et du quatrième concile de Tolède, que les clercs qui ne pouvaient assister à l'office étaient tenus de le réciter en particulier (1). Lorsque ensuite il y eut des clercs sans bénéfices ou des bénéfices sans fonctions, la récitation des prières fixées pour les heures canoniales, continua d'être rigoureusement prescrite à tous les clercs dans les ordres sacrés ou possédant un bénéfice ; c'était la fonction commune à tous ceux qui n'en avaient point d'autres, et de là vint le nom d'office qui lui est resté. Nous citerons seulement parmi le grand nombre de conciles qui ont imposé aux clercs dans les ordres majeurs ou possédant un bénéfice, cette obligation de réciter l'office canonical, le concile de Bâle et le cinquième concile de Latran.

La récitation de l'office fut aussi une des principales obligations des moines ; car on conçoit bien qu'ils ne durent pas omettre, entre leurs exercices de piété, les pratiques recommandées à tous les chrétiens. On sait qu'il y avait eu dans l'Eglise, dès les premiers temps, un grand nombre de fidèles de l'un et de l'autre sexe qui, pour se conformer aux conseils évangéliques, gardaient la virginité, renonçaient à leurs biens, vivaient dans la retraite, et s'exerçaient au jeûne, aux veilles, à la prière et à toutes les pratiques de piété. Saint Antoine, après avoir mené quelque temps ce genre de vie dans le lieu de sa naissance, se retira dans le désert pour être moins exposé aux tentations, et comme sa réputation lui attira bientôt de nombreux disciples, il les fit vivre en commun, leur donna une règle, et devint ainsi le premier instituteur de la vie monastique. Il y avait en déjà d'autres chrétiens qui s'étaient retirés dans les déserts au voisinage de l'Égypte, pour y passer leur vie, comme saint Paul, que l'on compte pour le premier ermite, parce qu'il est le plus ancien que l'on connaisse. Mais saint Antoine fut le premier

(1) Conc. Turon. II. *Can.* 1. — Conc. Tolet. IV. *Can.* 10.

qui réunit des disciples pour vivre en communauté, et son exemple eut bientôt de nombreux imitateurs. Les moines, ainsi nommés d'abord parce qu'ils vivaient seuls, conservèrent ce nom, quoique vivant en commun, parce qu'ils étaient entièrement séparés du monde et qu'ils passaient pour la plupart toute la journée dans leur cellule à travailler et à méditer en silence, et ne voyaient leurs confrères que le soir et la nuit aux heures de la prière ; car ils faisaient en particulier les prières du jour. Quelques-uns cependant obtenaient la permission de vivre seuls dans un endroit plus écarté, tantôt dans une grotte, tantôt sans demeure fixe, et on les désigna par le nom d'anachorètes. On nomma cénobites ceux qui vivaient en commun. Le nombre des moines devint si considérable en Egypte, que l'on en comptait sous la seule règle de saint Pacôme, jusqu'à cinquante mille distribués en différentes maisons, et qui se réunissaient pour célébrer la fête de Pâques. Comme leur nourriture se réduisait à ne manger que du pain ou des fruits et des racines une seule fois le jour et en petite quantité, non-seulement leur travail suffisait à tous les besoins de la communauté, mais il leur fournissait encore les moyens de faire d'abondantes aumônes. Ils envoyaient quelquefois aux églises pauvres, comme nous l'apprend saint Augustin, des vaisseaux chargés de blé (1). Leur travail consistait à faire des nattes, des paniers ou d'autres ouvrages semblables qui ne pouvaient causer que peu de distractions.

Les institutions monastiques jetèrent tant d'éclat qu'elles se répandirent bientôt dans tout l'Orient. Les personnages les plus distingués par leur naissance ou par leurs talents, comme saint Basile et saint Chrysostôme embrassèrent ce genre de vie, et l'on ne tarda pas à voir une foule de monastères s'établir dans la Palestine, dans la Syrie, dans l'Asie Mineure et même dans le royaume

(1) August. de Mor. Eccl. cath. cap. 67.

des Perses. Ces communautés devinrent comme des séminaires, d'où l'on tirait un grand nombre de clercs et même des évêques. Elles avaient ordinairement des prêtres pour chefs ou abbés, et quelquefois une grande partie des religieux étaient prêtres ou diacres et remplissaient leurs fonctions dans le monastère. Leurs éminentes vertus les faisaient respecter des peuples et des grands, et leur donnaient une influence dont ils profitèrent souvent pour rendre d'importants services à l'Église. Mais quelquefois aussi leur enthousiasme et leur zèle peu éclairé les jetèrent dans de funestes écarts. On vit plusieurs fois, dans le quatrième siècle, des troupes de moines sortir de leurs solitudes pour abattre les temples païens au risque d'exciter des troubles, et Théodose crut devoir porter une loi pour réprimer ce zèle inconsidéré. Quelques-uns par des exagérations superstitieuses se jetèrent dans des erreurs grossières, condamnèrent le mariage, l'usage de la viande, les fêtes des martyrs ; et sous prétexte de leur prétendue sainteté, ils ne montraient que du mépris pour la discipline de l'Église. Le concile de Gangres fut obligé de proscrire, sous peine d'anathème, les pernicieuses doctrines de ces faux moines. Quelques autres tombèrent dans les illusions du quêtisme, et saint Jérôme se vit en butte à leurs attaques pour avoir combattu cette erreur. Enfin, on sait avec quelle ardeur fanatique un certain nombre se déclarèrent pour l'eutychianisme et combattirent les décisions du concile de Chalcédoine. Mais ces écarts particuliers ne purent diminuer la juste considération que les moines avaient obtenue et dont le plus grand nombre continuaient de se montrer dignes, par la pratique de l'humilité et de toutes les vertus chrétiennes. On peut voir exposées en détail les pratiques des moines orientaux dans les historiens Socrate et Sozomène, dans les vies des Pères et dans les écrits de Cassien (1).

(1) Socrat. *Hist.* lib. IV, cap. 23. — Sozom. lib. VI, cap. 28 et

Les institutions monastiques furent apportées en Occident par saint Athanase, qui se fit accompagner dans son voyage à Rome par quelques moines égyptiens, et l'on vit bientôt dans toutes les provinces un grand zèle pour établir des monastères. Saint Eusèbe de Verceil en donna l'exemple en Italie, saint Martin dans les Gaules, saint Augustin en Afrique, et l'impulsion s'étendit, vers le même temps ou peu après, en Espagne et en Irlande. Ces institutions obtinrent un nouveau lustre, à la fin du quatrième siècle, par la publication des écrits de Cassien sur la vie et les maximes des moines de l'Orient. Il fonda lui-même un monastère à Marseille, où il eut, dit-on, jusqu'à cinq mille disciples. Bientôt après commença le célèbre monastère de Lérins, puis successivement une multitude d'autres qu'il serait trop long d'indiquer. Mais il faut remarquer que le climat des provinces d'Occident ne comportait pas le même genre d'austérités que le climat de l'Égypte ou de la Palestine. Il fallait des vêtements plus chauds et une plus grande quantité de nourriture. Aussi l'on voit dans les Dialogues de Sulpice Sévère que les moines des Gaules étaient taxés de gourmandise par les Orientaux, et il les justifie par cette réflexion, que les besoins comme les habitudes des uns et des autres n'étaient pas les mêmes, et que la quantité de nourriture, qui serait en effet de la gourmandise pour les Orientaux, n'était pour les Gaulois qu'une nécessité. Du reste, quoique les moines ne fissent que de commencer à paraître, il se plaint déjà de l'ambition de quelques-uns qui aspiraient aux dignités ecclésiastiques; et l'on trouve aussi dans les livres de Cassien une anecdote qui montre les mêmes dispositions dans quelques moines de l'Orient. Il raconte qu'un vieillard allant visiter un des frères et approchant de la porte, l'entendit parler comme pour faire un sermon au peuple, puis élever la voix comme les

diacres pour renvoyer les catéchumènes. Après s'être arrêté un peu, il frappa enfin à la porte, et le frère étant venu lui ouvrir, honteux d'avoir été surpris, lui demanda, comme s'il eût craint de l'avoir fait attendre, depuis combien de temps il était là. « Je suis arrivé, répondit le vieillard, au moment où vous commenciez la messe des catéchumènes (1). »

Ce qui constituait le fond de la vie monastique, c'était de renoncer au mariage et à la possession des biens temporels, selon les conseils évangéliques, et de se soumettre à une règle sous la conduite et l'autorité d'un supérieur. C'est par ce dernier point que les moines différaient des ascètes, qui dans les premiers siècles s'exerçaient à peu près aux mêmes pratiques. Quelquefois plusieurs monastères ne formaient qu'une seule communauté et pour ainsi dire un seul ordre, et dépendaient d'un même supérieur général; c'est ce qu'on remarque, par exemple, dans la congrégation de saint Pacôme, qui comprenait, comme nous l'avons dit, jusqu'à cinquante mille moines distribués en plusieurs maisons. D'autres fois la communauté se réduisait à un seul monastère, dont l'abbé ne dépendait point d'un autre supérieur. Chaque communauté avait une règle particulière qui embrassait les principaux détails de la vie commune, et qui fixait les heures de la prière, du travail, des repas, l'habillement, la durée du sommeil, la punition des fautes et les autres points de la discipline monastique. Nous avons encore un recueil des principales règles observées dans le quatrième siècle et les trois suivants. On peut remarquer comme les plus célèbres en Orient, celles de saint Antoine, de saint Pacôme, de saint Macaire, de saint Basile, et en Occident celles de saint Césaire d'Arles, de saint Colomban, de saint Isidore de Séville, et enfin celle de saint Benoît, qui fut adoptée

(1) Cass. *Instit. Cenob.* lib. II, cap. 25. — Sulp. Sev. *Dial.* 1.

pen à peu et sauf quelques modifications, par tous les moines de l'Occident, comme ceux de l'Orient ont aussi adopté généralement la règle de saint Basile. Toutes ces règles contenaient des points communs pour le fond ; mais elles différaient plus ou moins dans les détails. Elles prescrivaient en général l'abstinence de la viande et le jeûne une grande partie de l'année ; quelques-unes différaient le repas jusqu'au soir, d'autres le fixaient quelquefois à none, selon l'usage établi dans l'Eglise pour les demi-jeûnes. Les moines de l'Égypte ne se réunissaient que pour les prières du soir et de la nuit, et pour la messe le dimanche ; ceux de la Palestine récitaient en commun toutes les heures canoniales. Le travail manuel était prescrit généralement comme un moyen de vaincre la paresse et de remplir par des occupations les intervalles de la prière ; mais il était différent selon les lieux. On a vu que les moines d'Égypte s'occupaient en général de travaux sédentaires ; ceux de l'Occident s'appliquaient à copier des manuscrits ou travaillaient à l'agriculture, et quelques-uns même s'engageaient comme ouvriers pour la moisson ou la vendange (1).

L'habillement des moines était fort simple et ne différait pas de celui que portait le commun du peuple ; car ils n'étaient dans l'origine, et ne furent encore longtemps après que de bons laïques vivant de leur travail, comme le peuple, et n'étant distingués des simples fidèles que par une vertu plus parfaite. Il est vrai que dès le cinquième ou le sixième siècle on voit les conciles leur prescrire la tonsure ; mais c'est parce qu'alors les barbares avaient introduit l'usage des cheveux longs, et qu'on voulait obliger les moines à conserver l'ancienne coutume, recommandée par saint Paul à tous les chrétiens. Aussi leur tonsure ne consistait qu'à porter des cheveux fort courts sur toute la tête, sans la couronne qui était propre aux clercs.

(1) Sulp. Sev. *Vit. S. Martin.* cap. 7. — Conc. Epaon. *Can.* 8.

Ceux qui étaient assez près des villes venaient comme les autres fidèles assister aux offices et aux instructions de l'évêque, ce qui ne les empêchait pas d'avoir dans leur maison des oratoires où ils récitaient en commun quelques parties de l'office. Ceux qui étaient éloignés avaient des prêtres désignés par l'évêque pour célébrer la messe dans leur église, et y remplir les mêmes fonctions que dans les paroisses. Enfin, l'usage s'établit d'attacher à chaque monastère un prêtre avec un ou deux diacres, et bientôt après, de les choisir parmi les membres de la communauté. Car en même temps que les moines entraient dans le clergé par le choix qu'en faisaient les évêques, on voyait d'autre part un assez grand nombre de clercs entrer dans les monastères, et le quatrième concile de Tolède prescrit aux évêques de n'en point refuser la permission à ceux qui la demanderaient.

Comme les moines faisaient profession d'une vie plus parfaite et se distinguaient par l'éclat de leurs vertus, le choix des peuples et des évêques dut se porter naturellement sur eux pour les fonctions ecclésiastiques; et le pape Sirice, dans une de ses décrétales, recommanda aux évêques d'Espagne de prendre cette coutume (1). On voit néanmoins par une décision du troisième concile d'Arles, sur une contestation entre l'évêque de cette ville et l'abbé du monastère de Lérins, que d'après l'usage établi, les évêques ne pouvaient tirer un moine de la communauté pour l'incorporer à leur clergé, sans le consentement de l'abbé. On trouve la même règle établie dans le concile d'Agde, et dans un concile tenu à Rome par saint Grégoire le Grand. C'était un privilège dont les monastères ne jouissaient qu'en vertu d'une concession établie par la coutume et autorisée par l'Eglise. On remarque aussi dans les mêmes conciles d'Arles et de Rome, dans deux conciles tenus à Carthage en 525 et 535, et

(1) Siric. *Epist. ad Himer.*

enfin dans la règle de saint Benoît, que l'élection de l'abbé devait être faite par les moines eux-mêmes. Toutefois, cette discipline ne fut pas d'abord établie partout, et les évêques conservèrent en beaucoup d'endroits jusqu'au temps de Charlemagne et même plus tard, le droit de nommer les abbés. Quant à l'Orient, une loi de Justinien attribue cette nomination aux évêques; mais une loi postérieure accorde aux moines le droit d'élire leur abbé, et porte seulement qu'il devra être institué par l'évêque (1). On peut conclure de ces dispositions contradictoires, que la discipline à cet égard n'était pas uniforme. La plupart des abbés étaient prêtres en Orient dès le cinquième siècle; mais il y avait néanmoins quelques exceptions, et l'on peut juger par la règle de saint Benoît, que les exceptions étaient plus nombreuses encore en Occident; car elle suppose que l'abbé peut être choisi parmi les simples moines; ce qu'elle n'aurait pas établi sans doute si l'usage contraire eût été presque général. Du reste, les abbés comme les moines étaient soumis à la juridiction spirituelle de l'évêque. Ce ne fut guère qu'au huitième siècle qu'ils commencèrent à obtenir, soit du pape, soit des évêques eux-mêmes, des privilèges d'exemption, et ces privilèges furent pendant longtemps restreints aux monastères qui les avaient obtenus. Le concile de Chalcédoine ordonne positivement que les moines soient soumis à l'évêque, et défend d'établir aucun monastère sans sa permission. Les mêmes règlements furent reproduits dans plusieurs conciles particuliers. Mais quant à l'administration temporelle, on voit par le quatrième concile de Tolède, par le concile de Rome sous saint Grégoire, et par beaucoup d'autres monuments, qu'elle appartenait à l'abbé, et que les évêques ne pouvaient rien s'attribuer des revenus du monastère.

(1) Justin. *nov.* 5 et 123.

Les moines n'étaient reçus définitivement qu'après un temps de noviciat plus ou moins long, mais dont la durée n'était pas toujours la même. La règle de saint Basile se bornait à prescrire un temps d'épreuve sans en fixer la durée. La règle de saint Pacôme exigeait trois ans, et l'on voit plus tard cette discipline fixée pour l'Orient par les canons du concile quini-sexte. Mais en Occident ce temps était moins long. La règle de saint Benoît ne prescrivait qu'un an, et comme elle fut bientôt reçue partout, cet usage devint général. Il y avait aussi une grande diversité quant à l'âge requis pour faire profession. Le concile quini-sexte fixa pour l'Orient l'âge de dix ans, c'est-à-dire qu'il défendit de recevoir personne avant cet âge; mais pendant longtemps encore l'usage maintint la règle établie par saint Basile, de ne recevoir la profession les vierges et les moines qu'à l'âge de seize ou dix-sept ans. Quant à l'Occident, il paraît par un canon du dixième concile de Tolède, qu'en Espagne on n'exigeait que l'âge de dix ans. Les capitulaires ou statuts de Théodore, archevêque de Cantorbéry, exigent quinze ans pour les moines et seize ans pour les vierges. Mais dans les autres provinces la profession pouvait être valide à l'âge de puberté, qui était fixé à douze ans pour les filles et quatorze pour les garçons. Les règlements à cet égard varièrent encore dans la suite, et l'on exigea quelquefois dix-huit ou même vingt ans, suivant la différence des ordres religieux. Enfin, le concile de Trente défendit d'admettre à la profession religieuse avant l'âge de seize ans accomplis.

Il arrivait souvent que les parents faisaient vœu de consacrer à Dieu leurs enfants, et qu'ils les plaçaient dès leur plus tendre jeunesse et avant l'âge de raison dans des monastères. La règle de saint Benoît, celle de saint Isidore de Séville et plusieurs autres, expliquent les cérémonies de cette consécration. Ces enfants étaient élevés dans le monastère et formés à la piété par des

exercices appropriés à leur âge. Mais la règle de saint Basile leur permettait de se retirer dans un âge plus avancé, s'ils ne consentaient pas librement à persévérer dans la vie religieuse, et en conséquence elle ne regardait leur profession comme valide qu'à l'âge de puberté. Saint Augustin déclare aussi que les enfants ne doivent embrasser que par leur choix l'état ecclésiastique ou l'état religieux. Saint Léon n'est pas moins précis, et ne condamne l'abandon de l'état religieux que lorsqu'il a été embrassé librement (1). On comprend en effet qu'un engagement aussi sérieux, qui impose des obligations si graves et qui suppose une vocation spéciale, ne peut être l'effet d'une volonté étrangère, et ne doit résulter que d'un consentement parfaitement libre. Toutefois, le quatrième concile de Tolède décida que les enfants aimablement voués à l'état religieux et placés par leurs parents dans des monastères, ne pourraient plus quitter cet état et demeureraient engagés comme ceux qui faisaient une profession volontaire. En conséquence, il ordonna que s'ils rentraient dans le monde, on devrait les forcer de revenir dans le monastère et les soumettre à une pénitence. La même disposition fut reproduite dans le dixième concile de Tolède, qui porte en outre qu'elle doit s'appliquer aux enfants qui auront eux-mêmes demandé et reçu la tonsure et l'habit religieux avant l'âge de dix ans, si leurs parents y ont consenti ou ne s'y sont pas opposés avant cet âge. Quelques conciles des Gaules semblent aussi regarder comme irrévocable la profession des enfants voués par leurs parents; mais leurs décisions peuvent s'entendre de ceux qui avaient plus tard ratifié leur profession volontairement. Les règles de saint Benoît et de saint Isidore de Séville contiennent de semblables dispositions conformes à la décision du concile de Tolède. Cette discipline, qu'il est difficile d'expliquer, se per-

(1) August. *Epist.* 199. — Léon. *Epist.* 92 *ad Rust.*

pétua dans le moyen âge et fut même sanctionnée par une décision du pape Grégoire II, et par les décrétales d'Alexandre III et de Clément III (1). Mais vers la fin du douzième siècle, une décrétale de Célestin III rendit aux enfants voués et offerts par leurs parents la liberté de se retirer, s'ils ne voulaient pas, à l'âge requis, renouveler ou ratifier leur profession.

Il y eut des monastères de filles aussitôt que des monastères d'hommes dans les déserts de l'Égypte, où la sœur de saint Antoine et celle de saint Pacôme réunirent des communautés nombreuses dont elles furent les supérieures. Saint Basile, saint Martin, saint Augustin et plusieurs autres établirent des monastères de l'un et de l'autre sexe. Saint Jérôme nous fait connaître les monastères fondés par sainte Paule dans la Palestine. Théodoret assure que de son temps, c'est-à-dire au milieu du cinquième siècle, il y avait des communautés de vierges dans la Mésopotamie, dans l'Égypte et dans toutes les provinces de l'Orient et de l'Occident (2). Mais, outre les vierges qui faisaient profession dans les monastères, il y en avait un grand nombre qui vivaient dans leurs maisons, les unes seules, les autres plusieurs ensemble, selon l'usage déjà établi dans les premiers siècles. On voit par divers monuments du quatrième et du cinquième siècle, qu'un grand nombre prenaient seulement un habit brun et modeste, qui était comme une marque publique de leur profession, et que d'autres recevaient de la main de l'évêque un voile de consécration les jours de fête solennelle en présence du peuple (3).

(1) Greg. II. *Epist.* 9 *ad Bonif.* — Extr. *De regular.*

(2) Athan. *Vit. Anton.* cap. 29. — Vit. S. Pacom. cap. 28. — Gregor. Naz. *Orat.* 20. — Sulp. Sev. *Dial.* 2. — Possid. *Vit. Aug.* cap. ult. — Hier. *Epist. ad Eustoch. de epitaph. Paul.* — Theodor. *Hist. relig.* cap. 30.

(3) Hier. *Epist. ad Eustoch. de Custod. Virg.*; *Epist. ad Mare.*

Quelques-unes avaient le titre de diaconesses et remplissaient dans l'église des fonctions que nous avons indiquées précédemment, en exposant la discipline des premiers siècles. Aussi le concile de Nicée les comprend dans le clergé comme tous les officiers de l'Eglise. Elles sont aussi placées au rang des ecclésiastiques par saint Épiphane, qui ajoute ailleurs, qu'elles servaient principalement dans l'administration du baptême pour certaines fonctions concernant les personnes de leur sexe (1). Les Épîtres canoniques de saint Basile nous apprennent que dans le quatrième siècle on exigeait encore pour les diaconesses l'âge de soixante ans; mais le concile de Chalcédoine le réduisit à quarante ans. Le titre de diaconesse fut aboli en France dans les premières années du sixième siècle, par le concile d'Épône et par le deuxième concile d'Orléans. Mais elles subsistèrent encore longtemps en d'autres endroits, surtout en Orient, et le concile quini-sexte, vers la fin du septième siècle, renouvelle la défense de conférer ce titre avant l'âge de quarante ans. Quant aux vierges qui n'étaient point diaconesses, l'âge de leur consécration était différent selon les lieux. Le troisième concile de Carthage et le deuxième concile de Milève, permettent de leur donner le voile à vingt-cinq ans. Le concile d'Agde et le concile de Saragosse exigent l'âge de quarante ans. Mais les vierges qui n'avaient pas reçu le voile et qui s'étaient engagées plus jeunes à la continence par la prise d'habit, n'étaient pas moins obligées de garder leur vœu et soumises à la pénitence si elles venaient à le violer (2). La principale différence entre les vierges voilées par l'évêque et celles qui ne l'étaient pas, c'est que dans le premier cas la consécration religieuse rendait cet état plus vénérable, et

de laud. Asel. — Ambr. *Exhort. ad Virg.* — Innoc. I. *Epist. ad Vict.* — Léon. *Epist. ad Rust.*

(1) Concil. Nic. *Can.* 19. — Epiph. *Hær.* 77 et 79.

(2) Innoc. I. *Epist. ad Vict.* — Léon. *Epist. ad Rust.*

oumettait à une pénitence plus sévère celles qui manquaient à leur vœu. On voit aussi par le concile de Paris, tenu en 829, que les vierges voilées remplissaient les fonctions précédemment attribuées aux diaconesses : elles étaient donc moins renfermées que les autres, et c'est pour cela qu'on ne leur donnait le voile que dans un âge avancé. Du reste, un canon du concile de Verrierie nous apprend qu'au milieu du huitième siècle, les vierges prenaient quelquefois le voile elles-mêmes ou le recevaient de leurs parents. Mais la consécration solennelle ne laissait pas d'être toujours réservée aux évêques. Il est à remarquer que les vierges qui vivaient ainsi hors des monastères, quoique comprises au nombre des religieuses, ne faisaient pas néanmoins, comme les autres, le vœu de pauvreté. On voit dans le premier concile de Tolède et dans le deuxième de Barcelone, qu'on les désignait par le nom de dévotes, c'est-à-dire dévouées à Dieu (1). Plus tard quelques conciles les obligèrent à vivre en communauté ; on dressa pour elles une règle particulière, et de là vint l'origine des chanoinesses. On ne laissa pas de souffrir celles qui ne purent se résoudre à la vie commune. Nous devons ajouter que les femmes de ceux qui étaient élevés à l'épiscopat, à la prêtrise ou au diaconat, devaient s'obliger par un vœu à garder la continence, et que par cela même les conciles leur défendirent de se remarier après la mort de leurs anciens maris, sous peine d'excommunication perpétuelle, et plus tard ils déclarèrent leur nouveau mariage nul comme celui des religieuses (2).

De même qu'en dehors des monastères un grand nombre de vierges faisaient profession de vivre dans la continence et dans les exercices de la vie ascétique, il

(1) Conc. Tolet. I. *Can.* 19. — Conc. Barcin. II. *Can.* 4.

(2) Conc. Tolet. I. *Can.* 18. — Conc. Agath. *Can.* 16. — Conc. Aurel. I. *Can.* 43. — Conc. Matis. II. *Can.* 16. — Conc. Rom. nn. 721 et 743.

y avait aussi des hommes qui embrassaient le même genre de vie, sans s'attacher à une communauté religieuse ni faire vœu de pauvreté. On voit même par les Lettres canoniques de saint Basile, qu'ils ne s'engageaient que tacitement au célibat, et saint Chrysostôme nous apprend qu'on ne s'y engageait quelquefois que pour un temps ; car dans ses Avis à un père fidèle, il lui conseille de faire embrasser ce genre de vie à son fils dès qu'il sera capable de pécher et de l'y laisser autant qu'il sera nécessaire pour le perfectionner dans la vertu ; on blâmait néanmoins ceux qui abandonnaient cet état par légèreté et sans motifs suffisants. Plus tard, on les obligea comme les moines à un engagement perpétuel. Ils étaient désignés par le nom de pénitents, parce qu'ils s'exerçaient dans la retraite à la prière, au jeûne et à toutes les austérités de ceux qui étaient soumis à la pénitence publique. On peut juger par les canons de plusieurs conciles, qu'ils s'engageaient à cet état entre les mains de l'évêque, par des cérémonies analogues à la bénédiction des religieuses qui recevaient le voile (1). Ils devaient couper leurs cheveux et prendre l'habit noir, comme les moines et comme les pécheurs soumis à la pénitence. Il leur était interdit ensuite de quitter cet habit religieux pour reprendre l'habit séculier, et à plus forte raison de se marier, sous peine d'anathème (2). Le douzième concile de Tolède étend même cette défense à ceux qui avaient reçu la tonsure et l'habit de pénitence, sur la demande de leurs parents ou de leurs amis, dans une maladie qui leur aurait fait perdre la connaissance ; car c'était alors une dévotion assez commune de prendre en danger de mort l'habit de pénitent, comme plus tard l'habit religieux ; mais ce concile, en obligeant ceux qui revien-

(1) Conc. Epaon. *Can.* 21. — Conc. Turon. II. *Can.* 20. — Conc. Aurel. III. *Can.* 25.

(2) Conc. Aurel. III. *Can.* 25. — Conc. Barcin. II. *Can.* 4. — Conc. Tolet. IV. *Can.* 53 et 54. — Conc. Tolet. VI. *Can.* 7 et 8.

étaient en santé à garder les obligations de la pénitence que même à leur insu, défend aux évêques de la donner aux malades qui ne la demanderaient pas. Ceux qui embrassaient la pénitence volontaire, sans s'accuser particulier d'aucun crime, pouvaient être admis dans le clergé, ce qui n'était pas permis pour les pécheurs qui avaient demandé la pénitence en s'accusant publiquement d'une faute grave (1). Nous devons ajouter, qu'outre ceux qui recevaient des mains de l'évêque la tonsure et l'habit de pénitent, quelques-uns se coupaient eux-mêmes les cheveux, comme les pénitents et les moines, pour faire profession d'une vie plus parfaite, sans entrer dans des monastères ni faire vœu de pauvreté; mais comme on pouvait craindre qu'une trop grande liberté ne produisît des scandales qui retomberaient sur la profession religieuse, le quatrième concile de Tolède et plus tard le concile de Vernon, tenu en 755, ordonnèrent qu'ils n'éussent tenus d'entrer dans un monastère ou dans le clergé.

On vient de voir les points principaux de la discipline ecclésiastique et de la discipline monastique. La plupart des règlements que nous avons indiqués remontaient jusqu'aux apôtres, ou du moins jusqu'aux premiers temps de l'Église, et les canons des conciles où ils sont conçus, nous en montrent l'ancienneté; car ils s'appuient souvent en termes exprès sur la coutume ou sur les règles de l'Église. Aussi, quand les anciens Pères parlent d'observer les canons, il ne faut pas croire qu'ils n'entendent que ceux qui étaient écrits; ils parlent de tout ce qui se pratiquait par une tradition constante. Les règles mêmes de la vie monastique, quoique nouvelles sous quelques détails, reposaient sur les maximes de l'évangile, et sur l'exemple et la pratique des chrétiens les plus parfaits des premiers siècles. Les conciles, de-

(1) Conc. Tolet. III. *Can.* 52.

venus si fréquents depuis la paix de l'Église, avaient bien plus pour objet d'assurer l'observation de la discipline que d'établir ou de publier de nouvelles ordonnances. Aussi n'y en a-t-il qu'un très-petit nombre dont on ait des règlements ou des canons. Le concile de Nicée avait ordonné que les conciles provinciaux se tiendraient deux fois par an, et cette règle fut suivie partout ; mais c'était principalement, comme on le voit par les termes même du concile, pour juger les affaires qui leur seraient déferées ; car ils étaient les tribunaux ordinaires où l'on pouvait appeler du jugement de l'évêque. Ils ne publiaient des canons que pour maintenir les anciennes règles contre les abus, ou pour établir quelques règles nouvelles devenues indispensables par le changement des circonstances.

Venons maintenant à ce qui regarde la discipline touchant les sacrements. Le baptême se donnait, comme dans les premiers siècles, par immersion dans des baptistères magnifiques. Il était accompagné de prières et de cérémonies dont l'usage remontant jusqu'aux premiers temps du christianisme, s'est perpétué jusqu'à nos jours. On plongeait trois fois dans les fonts celui qui recevait le baptême, en même temps que l'on prononçait le nom des trois personnes divines ; mais en Espagne après la conversion des Visigoths, comme les ariens prétendaient trouver dans cet usage une preuve en faveur de leur hérésie, les évêques jugèrent convenable, après avoir consulté le pape saint Grégoire, de conférer le baptême par une seule immersion, et le quatrième concile de Tolède en fit une espèce de loi ; mais plus tard on revint dans ce royaume à l'usage général. La coutume de baptiser par immersion subsista longtemps encore, et ce ne fut guère qu'au douzième ou au treizième siècle que s'établit partout l'usage du baptême par infusion. Du reste on avait baptisé dès les premiers siècles par infusion dans certaines circonstances et particu-

lièrement les malades et les enfants en danger de mort. Le baptême solennel était encore réservé aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte. On ajoutait à ces fêtes en quelques endroits, celle de Noël ou celle de l'Épiphanie ; mais cet usage particulier fut blâmé par le pape saint Léon, qui insiste dans plusieurs de ses décrétales sur l'observation de l'ancienne règle de ne baptiser hors les cas de nécessité qu'aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte. Les enfants eux-mêmes, d'après les réglemens de plusieurs conciles, ne pouvaient être baptisés que ces deux jours, à moins qu'ils ne fussent en danger de mort (1). Comme il se trouvait un grand nombre de personnes à baptiser, l'évêque, dans sa cathédrale, se faisait aider par les prêtres et par les diacres, et après l'établissement des paroisses, les prêtres baptisaient aussi dans celles de la campagne où il y avait des baptistères ; mais saint Jérôme nous apprend que l'évêque s'y rendait pour administrer la confirmation. Le concile d'Elvire, le deuxième concile de Séville, les décrétales d'Innocent I^{er} et de saint Léon, réservent expressément ce droit aux évêques. Saint Chrysostôme, saint Augustin et saint Epiphane, témoignent que c'était la règle générale de l'Eglise (2). Il paraît néanmoins qu'en certains endroits de l'Orient, l'usage s'établit bientôt de communiquer ce pouvoir aux prêtres comme ministres extraordinaires de la confirmation, et cette coutume s'est perpétuée dans l'Eglise grecque. Quelques prêtres en Occident voulurent au si s'arroger le même pouvoir ; mais les papes et les conciles réprimèrent cette usurpation. On permit seulement aux prêtres de faire une onction sur la tête, mais non sur le front, et

(1) Leon. *Epist.* 46 *ad Episc. Sicil.* ; *Epist.* 136 *ad Episc. Camp.* — Conc. Girund. *Can.* 4 et 3. — Conc. Matis. II. *Can.* 3.

(2) Conc. Elib. *Can.* 77. — Conc. Hispal. II. *Can.* 6. — Innoc. I. *Epist. ad Decent.* — Leon. *Epist.* 88. — Hier. *Adv. Lucif.* — Aug. *de Trin.* lib. XV, cap. 26. — Epiph. *Her.* 75. — Chrys. *in cap. 8 Act. apost.*

comme une simple cérémonie du baptême, c'est-à-dire sans y joindre les paroles qui constituent la forme du sacrement de confirmation. C'est ce qu'on voit clairement par les décrétales du pape Innocent I^{er}; qui permit, aux prêtres cette onction, et par un canon du premier concile d'Orange qui la prescrivit dans les Gaules (1).

La célébration de la messe, depuis la paix de l'Église, se fit avec plus de pompe, et l'on ne tarda pas à rédiger par écrit des liturgies qui déterminaient toutes les cérémonies et les prières du saint sacrifice. On ne voit dans aucun monument authentique des premiers siècles qu'il y ait eu alors des liturgies écrites. Saint Justin, dans son Apologie, en parlant de la célébration des saints mystères, dit expressément que l'évêque prie longtemps et autant qu'il peut; ce qui montre clairement qu'il n'y avait pas encore un livre où toutes les formules des prières fussent déterminées. Tertullien, et plus tard saint Basile, comptent les cérémonies et les prières de la messe parmi les choses qui ne sont point écrites et qui se transmettent par une simple tradition. Aussi, quand Dioclétien fit rechercher avec tant de soin les livres des chrétiens, on ne trouve dans les monuments de cette persécution aucune mention des liturgies. Plus tard, le pape Innocent I^{er}, consulté par l'évêque d'Eugubio sur quelques cérémonies de la messe, après avoir répondu sur plusieurs points, ajoute que pour les autres choses qu'il n'est pas permis d'écrire, il pourra l'instruire de vive voix s'il vient à Rome (2). Les cérémonies principales et quelques-unes des prières étaient fixées par la tradition apostolique; mais pour les autres, quoique le fond fût le même partout, néanmoins les détails et les formules offraient quelques différences qui se sont perpétuées dans les liturgies écrites. Ainsi, quoique les li-

(1) Innoc. *Epist. ad Decent.* — Conc. Araus. I. *Can.* 2.

(2) Tert. *d. Coron.* — Basil. *de Spir. Sanct.* — Innoc. *Epist. ad Decent.*

turgies, qui portent les noms de quelques apôtres, ne soient pas entièrement leur ouvrage, on ne doit pas douter qu'elles ne contiennent le fond des prières et des cérémonies qu'ils avaient établies. Car au moment où elles furent écrites, les évêques durent nécessairement y insérer les prières qu'ils avaient reçues par tradition et qu'ils étaient obligés de savoir par cœur. De là vient que la liturgie, rédigée pour l'église de Jérusalem, fut désignée sous le nom de liturgie de saint Jacques, et celle d'Alexandrie sous le nom de liturgie de saint Marc.

On trouve dans le second livre des Constitutions apostoliques un court exposé des cérémonies de la messe, et dans le huitième, une liturgie contenant la formule des prières. Cet ouvrage est regardé, sans contestation, comme apocryphe, et quoique saint Épiphane l'ait cité, il a reconnu qu'on ne pouvait l'attribuer aux apôtres. Mais les détails qu'il contient sont tellement conformes à ceux qu'on remarque dans les écrits des anciens Pères, et particulièrement dans les Catéchèses de saint Cyrille et dans un sermon de saint Augustin sur la liturgie (1), qu'il est impossible de ne pas y reconnaître un exposé de la tradition et le fond de la liturgie des premiers siècles. On y voit que l'évêque était assis au milieu des prêtres, et que les diacres, debout, avaient soin de placer les fidèles à l'endroit convenable, les hommes d'un côté et les femmes de l'autre, et de veiller sur l'assemblée pour y maintenir l'ordre et empêcher les conversations, les signes ou toute autre irrévérence. Le peuple étant assis, un lecteur, placé au milieu de l'église, dans un lieu élevé, lisait quelque partie de l'Ancien Testament; puis un chancre chantait les psaumes, dont le peuple répétait en chœur les antiennes. On lisait ensuite une partie des Actes ou des Épîtres des apôtres; après quoi un prêtre ou un diacre lisait les Évangiles, et pen-

(1) Cyril. Hier. *Catech. myst.* 3. — Aug. *Serm. de Sacram.* 227.

dant cette dernière lecture, les prêtres et tous les assistants se tenaient debout. Elle était suivie d'une exhortation faite au peuple par chacun des prêtres, et enfin par l'évêque. Dès que le sermon était achevé, tout le monde se levait; on faisait sortir les infidèles et les pénitents qui étaient dans la classe des auditeurs ou écouteurs, puis on priait pour les catéchumènes que l'on faisait sortir également, et la même cérémonie se répétait pour les pénitents du deuxième degré. Après leur sortie, commençait ce qu'on appelait proprement la messe des fidèles. Un diacre les avertissait de se mettre à genoux et de prier pour la paix du monde, pour l'Église catholique, pour tous les évêques du monde, et particulièrement pour le pape et les patriarches, pour l'évêque du diocèse, pour les prêtres, pour tous les ordres du clergé, pour tous les fidèles et enfin pour toutes sortes de personnes. Cette prière, comme on le voit par le concile de Laodicée, se faisait en silence; l'assemblée se levait ensuite, et l'évêque prononçait à haute voix d'autres prières, après lesquelles venait le baiser de paix, puis l'offrande des fidèles et la préparation de l'autel par quelques-uns des diacres. Quand les pains et les calices étaient placés sur l'autel, l'évêque faisait avec les prêtres une prière secrète pour les offrir à Dieu, et disait ensuite à haute voix la préface, après laquelle tout le peuple chantait le *Sanctus*. Ce chant fini, l'évêque récitait le canon dont la formule, quoique différente de celle qu'on trouve aujourd'hui dans les Missels latins, contient néanmoins le même fond de prières. Il n'est pas besoin de dire qu'on y trouve la même formule de consécration, sauf quelques légères différences qui ne touchent point aux paroles essentielles. Après le canon, un des diacres avertit encore les fidèles de prier pour l'Église et pour toutes sortes de personnes, particulièrement pour les défunts, et de faire mémoire des saints martyrs pour mériter de participer à leurs triomphes. Ensuite l'évêque

fait une prière et dit au peuple : Les choses saintes pour les saints, à quoi le peuple répond par quelques paroles pour glorifier Dieu ; puis commence la communion, pendant laquelle on chante le psaume trente-troisième. L'évêque donne l'eucharistie, en disant : C'est le corps de Jésus-Christ, et le diacre donne le calice, en disant : C'est le sang de Jésus-Christ. On faisait enfin une prière d'action de grâces, suivie de la bénédiction de l'évêque. Pendant la messe des fidèles, les portes étaient fermées et gardées par des diacres ou des portiers, et par des diaconesses. Le peuple priait debout tourné vers l'Orient, soit parce qu'on lit dans les Psaumes que Dieu s'éleva du côté de l'Orient au plus haut des cieux, soit par un souvenir de l'eu où était placé le paradis terrestre, et l'on trouve aussi ce motif exprimé dans les écrits de saint Basile (1). Enfin, on remarque aussi dans cet expose des cérémonies que les femmes devaient être voilées.

Il est impossible de dire précisément de quelle Église était tirée cette liturgie insérée dans les Constitutions apostoliques ; mais comme elle mentionne avec le pape dans les prières, l'évêque de Jérusalem et le patriarche d'Antioche, sans nommer celui d'Alexandrie, on peut croire qu'elle contient, sauf peut-être quelques usages particuliers ou quelques modifications faites par l'auteur, les cérémonies et les prières des Églises de la Palestine et de la Syrie. On voit en effet une grande conformité entre cette liturgie et celle qui porte le nom de saint Jacques, comme ayant été établie par cet apôtre dans l'Église de Jérusalem. Il est vrai que dans cette dernière liturgie on trouve quelques cérémonies différentes et un plus grand nombre de prières, principalement jusqu'à la préface ; mais cela provient de ce qu'elle a subi comme toutes les autres des changements et reçu des additions successives. C'est ainsi qu'ont été ajoutés aux anciennes prières, dans

(1) Psalm. 67. — Basil. *de Spir. Sanct.*

les différentes liturgies, la confession au bas de l'autel, le *Gloria in excelsis*, le *Trisagion*, le Symbole de Nicée, l'*Agnus Dei*, le dernier évangile, et d'autres prières plus ou moins longues, selon les temps et selon les lieux. La liturgie de saint Jacques était suivie dans les Églises de l'Orient, c'est-à-dire du patriarcat d'Antioche et de Jérusalem, et on la voit citée par le concile quini-septe pour condamner l'erreur des Arméniens, qui ne mettaient dans le calice que du vin sans eau. Cette liturgie, d'abord écrite en grec, fut traduite en syriaque pour les Églises où l'on parlait cette langue, et aujourd'hui encore elle est suivie, sauf quelques changements dans les prières et les cérémonies, par les Syriens, soit catholiques, soit jacobites. Quant aux nestoriens, ils ont trois liturgies également en syriaque, et dont la principale, portant le nom de liturgie des apôtres, ne diffère de celle de saint Jacques que dans quelques cérémonies accessoires ou dans les formules de quelques prières. La seconde porte le nom de Théodore, probablement parce qu'elle était suivie dans la Cilicie où était évêque Théodore de Mopsueste si vénéré des nestoriens. Enfin la troisième porte le nom de Nestorius, et n'est apparemment que l'ancienne liturgie de Constantinople altérée par ces hérétiques.

L'Église d'Alexandrie avait sa liturgie particulière qui fut publiée, dans le cinquième siècle, avec des changements et des additions que saint Cyrille crut devoir y introduire. C'est pour cela qu'elle a été nommée indifféremment liturgie de saint Marc ou liturgie de saint Cyrille; car on ne peut pas douter que ce dernier, en la mettant par écrit et la modifiant dans les parties accessoires, n'ait conservé le fond des cérémonies et des prières établies par saint Marc et conservées par la tradition. S'il en eût altéré le fond et changé les prières consacrées par un usage immémorial, on doit bien concevoir que cette liturgie nouvelle n'aurait pas été reçue

dans toutes les Églises du patriarcat sans réclamation. Comme le peuple dans une grande partie de l'Égypte avait conservé l'ancienne langue du pays, cette liturgie, écrite en grec pour l'Église d'Alexandrie, fut traduite pour les autres en égyptien ou en langue copte, et c'est dans cette langue qu'elle sert encore aujourd'hui aux chrétiens de l'Égypte et de l'Abyssinie. Elle diffère de la liturgie des Constitutions apostoliques quant à la formule des prières; mais les cérémonies, au moins pour la messe des fidèles, sont à peu près les mêmes. Elle commence par une formule de confession après laquelle le prêtre avertit les fidèles d'apporter au saint sacrifice les dispositions nécessaires. Il bénit ensuite le pain et le vin placés sur l'autel; puis on les couvre d'un voile et on lit les épîtres et les évangiles. Cette lecture est suivie d'une prière secrète pour l'offertoire, puis du baiser de paix, après lequel on commence la préface. Le canon est assez court jusqu'à la consécration; mais ensuite il contient un grand nombre d'oraisons dans lesquelles on prie en particulier pour les différents ordres du clergé, pour les divers besoins des fidèles, pour les princes et pour toutes les conditions et tous les états. On y fait mémoire des saints et l'on prie pour les défunts. Après le canon, on rompt l'hostie, puis on récite le *Pater* suivi encore de longues prières, avant la communion. Enfin, quand le clergé et les fidèles ont communié, le prêtre récite encore quelques prières qui contiennent des formules d'action de grâces. Il est à croire que le fond de cette liturgie a subi peu de changements depuis saint Cyrille, puisqu'on n'y voit pas les erreurs de l'eutychianisme que les Coptes ont adoptées. Ces peuples ont aussi une traduction de la liturgie de saint Basile et d'une autre qui porte le nom de saint Grégoire de Nazianze; mais ils ont inséré dans l'une et dans l'autre, avant la communion, une confession de foi conforme à leurs erreurs.

On sait par le témoignage de saint Grégoire de Nazianze, que saint Basile s'occupa de régler les prières et les cérémonies des offices ecclésiastiques ; d'où l'on peut conclure avec assez de vraisemblance qu'il est l'auteur de la liturgie qui porte son nom, c'est-à-dire qu'il a mis par écrit, et probablement modifié par quelques prières de sa composition, la liturgie qui était suivie dans son église. Elle fut adoptée dans l'exarcat du Pont et dans les autres provinces de l'Asie Mineure, probablement parce qu'elle était conforme pour le fond à celle qu'on y suivait partout. Elle est suivie encore par les Arméniens qui l'ont altérée néanmoins sur quelques points ; car ils y ont inséré l'addition faite au trisagion par Pierre le Foulon, et nous avons déjà dit qu'ils ont cessé depuis longtemps de mettre de l'eau dans le calice. Elle s'est conservée aussi dans le patriarcat de Constantinople, ou plutôt chez tous les Grecs schismatiques, où elle ne sert néanmoins que pour certains jours marqués, c'est-à-dire aux veilles de Noël et de l'Épiphanie, les dimanches de carême, le jeudi saint, le samedi saint, et le jour de la fête de saint Basile. On se sert le reste de l'année d'une autre liturgie dont les prières sont moins longues, et qui porte le nom de saint Chrysostôme ; mais jusqu'au sixième siècle elle était désignée sous le nom de liturgie des apôtres. Nous nous bornerons à en faire connaître les points principaux. On commence par quelques cérémonies qui se font sur un autel particulier où le prêtre lave ses mains et prépare les pains pour le saint sacrifice. Il les marque avec un couteau d'un signe de croix, les divise en plusieurs portions et les bénit, aussi bien que le calice, par des prières accompagnées d'un encensement. Après ces cérémonies préparatoires qui du reste ne paraissent pas avoir été en usage avant le neuvième siècle, le prêtre vient à l'autel où doit être célébré le saint sacrifice, et le diacre ayant encensé successivement les quatre côtés de l'autel, puis le sanc-

tuaire et toute l'église, il récite quelques prières avec le célébrant, puis sortant du sanctuaire, il avertit le peuple de prier pour toute l'Eglise, pour toutes les conditions et pour tous les besoins, et à chaque invitation particulière, le chœur répond par *Kyrie eleison*. Le prêtre pendant ce temps fait de son côté une prière secrète, et quand il a fini le chœur chante plusieurs antiennes qui servent d'*introit*, et ensuite le *trisaïon* suivi de l'épître et de l'évangile. Autrefois l'épître était précédée d'une leçon de l'Ancien Testament. Après l'évangile viennent les prières pour les catéchumènes et deux oraisons pour les fidèles ; ensuite on porte les pains et le calice sur l'autel, et le prêtre récite secrètement les prières de l'offertoire ; puis on chante le Symbole de Nicée après lequel le prêtre commence la préface, qui est suivie du *Sanctus*. Le canon très-long dans la liturgie de saint Basile, est au contraire fort court dans celle de saint Chrysostôme jusqu'à la consécration, mais après la consécration, il contient plusieurs prières parmi lesquelles se trouvent la mémoire et l'invocation des saints, puis la mémoire des vivants et des morts. Après le *Pater*, le prêtre élève la grande hostie pour la montrer au peuple en disant : Les choses saintes sont pour les saints ; puis il la divise en quatre parties dont il met une dans le calice, et après avoir récité une prière qui contient des actes de foi, d'adoration et d'humilité, il prend la communion et la donne aux fidèles en leur présentant avec une cuiller l'espèce du pain trempé dans le calice. Enfin il récite à voix basse une prière d'action de grâces, donne la bénédiction au peuple par une prière assez longue suivie du chant du psaume vingt-deux, et distribue à ceux qui n'ont pas communie ce qui reste du pain bénit au commencement. C'est ainsi que se terminent les cérémonies de la messe ; mais après avoir quitté ses habits sacres, le prêtre donne encore au peuple à haute voix une dernière bénédiction. Tel est le fond de la liturgie en usage chez tous les

chrétiens du rit grec ; car elle a été conservée, sauf quelques légères modifications, par les catholiques aussi bien que celle de saint Basile. Les patriarches de Constantinople après le schisme des Grecs, firent adopter ces deux liturgies dans les patriarchats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, par les chrétiens qui leur demeurèrent unis, et déjà auparavant elles avaient été reçues par les Moscovites et les Bulgares.

On peut juger, d'après ce qui précède, qu'il y eut en Orient dès les premiers siècles, malgré les différences établies par l'usage sur les choses accessoires, trois liturgies principales : celle de saint Jacques, reçue dans la Palestine et dans le patriarchat d'Antioche ; celle de saint Marc, suivie dans le patriarchat d'Alexandrie, enfin celle qui était reçue sous le nom de liturgie des apôtres dans les églises de l'Asie Mineure et de la Grèce, et dont le fond s'est conservé dans les liturgies qui portent les noms de saint Basile et de saint Chrysostôme. L'Eglise romaine avait aussi sa liturgie particulière qu'elle tenait de saint Pierre, et qui fut mise par écrit au cinquième siècle dans le sacramentaire attribué au pape Gélase ; on y voit qu'elle était déjà pour le fond et sauf quelques légers changements introduits plus tard, notamment par saint Grégoire, à peu près telle qu'elle est encore aujourd'hui dans le Missel romain. On peut remarquer seulement que les prêtres ne disaient le *Gloria in excelsis* que le jour de Pâques, et que les évêques ne le disaient que les dimanches et fêtes ; qu'on ne récitait pas encore le symbole, que les fidèles offraient encore du pain et du vin dont une partie servait au saint sacrifice ; qu'il n'y avait point avant le douzième siècle d'autre élévation que celle qui se fait à la fin du canon ; que la fraction de l'hostie se faisait avant le *Pater* comme dans toutes les autres Eglises, jusqu'au temps de saint Grégoire, qui la mit après l'Oraison Dominicale ; que la communion du calice était donnée aux fidèles par les diacres ; enfin qu'on ne réci-

tait pas encore à la fin de la messe l'évangile de saint Jean. La liturgie de l'Église de Milan ou le rit ambrosien, ne différait guère de la liturgie romaine pour l'ordre des cérémonies et des prières; mais les formules présentent des différences assez nombreuses, soit par le changement de quelques mots, soit par l'omission ou l'addition de quelques phrases.

La liturgie de l'Église gallicane ressemblait beaucoup plus aux liturgies de l'Orient qu'à celle de Rome. Elle commençait par l'introït, après lequel on chantait le *Trisagion* et le *Kyrie eleison*; ensuite on lisait une leçon de l'Ancien Testament, suivie du cantique *Benedictus* et d'une oraison, puis le sous-diacre lisait l'épître, et après le chant d'un psaume ou du cantique *Benedicite* suivi encore du *Trisagion*, le diacre s'avancait sur l'ambon pour lire l'évangile. On faisait ensuite des prières sur les catéchumènes et sur les pénitents, et dès qu'ils étaient sortis la messe des fidèles commençait par une première préface, qui était une courte exhortation à passer saintement la fête. Après cette prière les fidèles apportaient leurs offrandes, un diacre en mettait sur l'autel ce qu'il fallait pour le sacrifice, le prêtre récitait les prières de l'oblation, puis on faisait mémoire des vivants et des morts par la lecture des diptyques, et les fidèles se donnaient le baiser de paix qui était suivi d'une oraison, puis de la préface, du *Sanctus* et du canon, dont on ne connaît pas entièrement les prières. Lorsque le canon était fini, on rompait l'hostie dont on mettait une partie dans le calice, et tout le peuple chantait le *Pater* comme en Orient, tandis qu'à Rome il était chanté comme aujourd'hui par le prêtre seul. L'évêque ayant ensuite prononcé la bénédiction sur les fidèles, on donnait la communion que tout le monde venait recevoir à l'autel. Enfin, après une courte oraison qui terminait la messe, on donnait des pains bénits à ceux qui n'avaient pas communie. Cette liturgie fut en usage jusqu'au temps de Charlemagne qui

fit adopter dans tout son empire la liturgie romaine. L'Église d'Espagne avait une liturgie assez semblable à celle de l'Église gallicane. Les principales différences qu'on y remarque, c'est qu'on y chantait le *Gloria in excelsis* après l'introït, que le *Trisagion* n'était chanté qu'après l'offertoire, et qu'enfin, après la fraction de l'hostie, on chantait le Symbole de Nicée, qui était suivi de l'Oraison Dominicale, chantée par le prêtre seul ; mais le peuple à chacun des versets répondait *amen*. Cette liturgie connue sous le nom de mozarabique, fut abolie peu à peu dans le courant des onzième et douzième siècles, et remplacée par celle qui était alors en usage en France. On adopta aussi le reste de l'office gallican qui depuis Charlemagne était conforme pour le fond à celui de Rome. On connaît peu les détails de la liturgie reçue en Afrique ; mais ce qu'on trouve à ce sujet dans les écrits de Tertullien, de saint Cyprien et de saint Augustin, porte à croire qu'elle différait peu de la liturgie romaine.

On voit par ce court exposé des principales liturgies, qu'elles offraient quelquefois d'assez grandes différences dans les parties accessoires du saint sacrifice, mais que le fond, comme étant d'institution divine ou apostolique, était le même partout. Les formules des prières ont varié selon les temps et selon les lieux ; mais toujours elles ont eu le même objet et présenté le même sens. Toutes les liturgies contiennent les mêmes cérémonies fondamentales ; on remarque dans toutes les mêmes parties : la lecture des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, le sermon, les offrandes des fidèles, l'oblation du pain et du calice faite par le prêtre, la préface, le *Sanctus*, la prière pour les vivants et pour les morts, la consécration faite par les paroles de Jésus-Christ, l'invocation sur les dons sacrés, l'adoration et la fraction de l'hostie, le baiser de paix, l'Oraison Dominicale, la communion et l'action de grâces. Toutes ces parties ou du moins les

plus importantes sont placées dans le même ordre et l'on reconnaît par les détails qui se trouvent dans les écrits des plus anciens Pères, qu'elles ont fait constamment le fond de la liturgie, et que dès la naissance du Christianisme, les mêmes cérémonies fondamentales se sont perpétuées par la tradition dans toutes les églises. On peut donc regarder les liturgies dans ce qu'elles ont d'uniforme, comme l'expression de la croyance générale et comme une preuve éclatante de la foi perpétuelle du Christianisme sur la présence réelle, sur l'adoration de l'eucharistie, sur l'invocation des saints, sur la prière pour les morts et sur d'autres points de la doctrine catholique.

Il est à remarquer qu'après la rédaction des liturgies par écrit, on ne laissa pas de maintenir longtemps encore la discipline du secret des mystères. On voit dans les écrits de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Basile, de saint Chrysostôme et dans les décrétales du pape Innocent I^{er}, avec quelle rigoureuse exactitude on observait cette discipline au quatrième et au cinquième siècle (1). Ils nous apprennent qu'on se gardait bien de divulguer les formules des sacrements ; qu'on ne les mettait point par écrit, que les prêtres et les évêques étaient obligés de les savoir par cœur, et l'on peut même croire qu'ils les récitaient à voix basse pour n'être pas entendus des fidèles. Cela est certain du moins pour ce qui regarde le canon de la messe et les paroles de la consécration ; car les anciens Pères s'accordent à désigner cette partie de la messe comme une prière secrète, et saint Grégoire la nomme le secret du sacrifice (2). On doit en dire autant de la prière faite par le prêtre pour l'oblation, et de là vient qu'elle était autrefois désignée

(1) Inn. I. *Epist. ad Decent.* — Basil. *De Spir. Sanct.* cap. 27. — Ambr. *De Cain et Abel.* cap. 9 ; de Abrah. lib. I, cap. 8.

(2) Basil. *De Spir. Sanct.* cap. 7. — Greg. M. *Dial.* 4, cap. 4. — Aug. *De Trin.* lib. III, cap. 4.

sous le nom de secrète, comme on le voit dans le Sacramentaire du pape Gélase, et plus tard encore dans Amalaire et d'autres auteurs qui ont écrit au neuvième siècle sur les offices ecclésiastiques (1). Origène en plusieurs endroits parle du secret des mystères comme réservé aux prêtres seuls, d'où il suit bien clairement qu'on récitait certaines prières et surtout les formules des sacrements et la consécration du saint sacrifice, de manière à n'être pas entendu des fidèles (2). Saint Chrysostôme nous apprend qu'on tirait des rideaux pour fermer l'autel ou le sanctuaire aux yeux des fidèles pendant la célébration des saints mystères, et le même usage est conservé dans les liturgies orientales (3). On ferme le sanctuaire avant la préface, et on ne l'ouvre qu'au moment de la communion des fidèles. Justinien ordonna que les prêtres et les évêques réciteraient les prières du sacrifice et les prières du baptême de manière à être entendus des fidèles ; mais cette ordonnance ne fut pas suivie, même en Orient, et l'on continua de réciter en secret une partie des prières de la messe, comme on le voit par le témoignage de saint Germain, patriarche de Constantinople, et par les rubriques des liturgies orientales (4). Quand les liturgies furent écrites on eut soin de les tenir enfermées aussi bien que les rituels et de n'en donner communication qu'aux prêtres. L'auteur des Constitutions apostoliques recommande expressément de ne point les divulguer à cause des mystères qu'elles contiennent, et l'on voit dans les Réponses du pape Nicolas I^{er} aux Bulgares, que cette discipline existait encore au neuvième siècle. Elle s'est même conservée longtemps après. C'est ainsi que l'Eglise, dès l'origine, pour inspirer un plus profond respect pour les saints mystères, jugea convenable de les couvrir sous le voile du secret

(1) Amalar. *De Off. eccles.* lib. III, cap. 19.

(2) Orig. *Homil.* 4 in *Numer.* — *Hom.* 13 in *Levit.*

(3) Chrysost. *Homil.* 36 in *I Corinth.* ; *Hom.* 3 in *Ephes.*

(4) Justin. *nov.* 123. — Germ. *Theor. myst.*

du silence, et l'on peut juger par là combien sont opposés à l'esprit des premiers siècles, les usages et les opinions des novateurs sur la célébration de la liturgie en langue vulgaire.

On a vu précédemment qu'il y avait dans les premiers siècles quelque diversité dans les usages sur la célébration plus ou moins fréquente des saints mystères; car les persécutions et la crainte d'attirer la défiance ou les recherches des païens ne permettaient pas toujours de se réunir aussi souvent qu'on aurait pu le désirer. On voit dans saint Justin et dans les Lettres de Pline, que dans le second siècle la célébration des saints mystères n'avait guère lieu que le dimanche. Plus tard, ou du moins en plusieurs endroits, on y ajouta le mercredi et le vendredi. Il paraît même, par le témoignage positif de saint Cyprien, qu'en Afrique, au troisième siècle, on célébrait tous les jours (1). La même diversité se perpétua quelque temps encore après la paix de l'Eglise, et saint Augustin témoigne, en termes exprès, qu'en certains endroits on célébrait tous les jours, en d'autres, le dimanche et le samedi, et dans quelques autres, le dimanche seulement. Il nous apprend que sa mère, sainte Monique, assistait tous les jours au saint sacrifice, ce qui montre que l'usage de la messe quotidienne s'était perpétué en Afrique (2). Saint Ambroise nous apprend, de son côté, qu'il célébrait aussi tous les jours; et il ajoute, que si l'on ne le fait pas aussi souvent, il faut au moins célébrer deux fois la semaine (3). On voit dans le premier concile de Tolède qu'à la fin du quatrième siècle le même usage existait en Espagne, puisqu'il ordonne aux clercs d'assister tous les jours à la messe. On peut juger, par un passage de saint Jérôme, qu'il en était de même à Rome, car il dit qu'on y com-

(1) Cyprian. *Epist.* 104.

(2) August. *Epist.* 118 *ad Januar.*; *Conf.* lib. IX, cap. 1.

(3) Ambr. lib. II, *Epist.* 14 *ad sor.*; *Hom. in I Timoth.* cap. 3.

muniait tous les jours comme en Espagne (1). Il semblait aussi, d'après quelques homélies de saint Chrysostôme qu'on célébrait tous les jours à Antioche et à Constantinople; mais cet usage était peu répandu en Orient; car saint Epiphane, dans son Exposition de la foi, se borne à dire que la célébration des saints mystères avait lieu principalement le dimanche, le mercredi et le vendredi. Ajoutons que pendant le carême, dans la plupart des églises de l'Orient, on ne célébrait que le samedi et le dimanche. Cet usage qu'on trouve déjà prescrit dans le concile de Laodicée, fut confirmé par le concile quinquiesime, et il s'est perpétué dans l'Eglise grecque. Les autres jours de la semaine on dit seulement un office qui est appelé la messe des *présanctifiés*, parce qu'on n'y communie comme dans l'Eglise latine le vendredi saint qu'avec l'eucharistie consacrée à la messe des jours précédents.

On ne célébrait ordinairement qu'une messe par jour dans la même église; mais les jours de fêtes on pouvait en célébrer plusieurs, tant qu'il venait des fidèles pour y assister. C'était l'évêque ou le même prêtre qui les disait toutes, comme on l'observe encore à Noël. La veille de Pâques et aux veilles des autres grandes fêtes, quelquefois même la veille du dimanche, on célébrait une première messe pendant la nuit et une autre dans le jour (2). De là est venu l'usage de nommer fêtes doubles les fêtes solennelles où l'on célébrait ainsi un double office. Tous les prêtres s'unissaient à l'évêque pour célébrer conjointement avec lui la messe solennelle; mais on ne laissait pas de célébrer quelquefois des messes particulières, comme on le voit par l'exemple de saint Ambroise, qui ne fit pas difficulté d'aller dire la messe à Rome, dans la maison d'une pieuse dame, et de saint

(1) Hier. *Epist.* 28 *ad Lucin.*

(2) Leon. *Epist. ad Diosc.* — Prudent. *Peristeph. S. Petr.*

géroire de Nazianze le père, qui étant malade célébra la messe dans sa chambre (1). Saint Chrysostôme, comme on l'a vu précédemment, exhortait les chrétiens riches à bâtir des oratoires dans leurs terres et leurs châteaux pour y faire célébrer la messe le dimanche par un prêtre, et cet usage, en se répandant à mesure que le nombre des fidèles augmentait dans les campagnes, servit à multiplier les messes particulières, qui dès le cinquième et le sixième siècle devinrent très-fréquentes. La solennité du dimanche et des fêtes commençait le soir à l'heure de vêpres, et dès ce moment devait commencer la cessation des œuvres serviles. La messe se disait ordinairement le matin à l'heure de tierce, c'est-à-dire vers neuf heures; quelques conciles des Gaules en firent même une loi; mais les jours de jeûne, on ne la disait qu'après none, c'est-à-dire après trois heures et les jours de demi-jeûne, après midi.

L'usage de ne pas assister à la messe sans communier existait plus depuis la distinction des différents degrés de la pénitence; car ceux qui étaient admis au degré des pénitents pouvaient assister debout à la messe des fidèles, sans être admis à communier ni à présenter leur oration. Quelquefois les canons se bornaient à prononcer pour certaines fautes la privation de la communion; c'était aussi la seule pénitence des femmes adultères qu'on ne pouvait soumettre aux épreuves prescrites par les canons, sans les exposer à la peine de mort portée par les lois; enfin les pécheurs relaps à qui la discipline ne permettait pas d'accorder une seconde fois la pénitence, pouvaient assister à la messe, quoique exclus de la communion (2). On voit aussi dans les Homélies de saint Chrysostôme, que dès le quatrième siècle plusieurs chrétiens ne communiaient que fort rarement et quel-

(1) Paul. Vit. Ambr. cap. 10. — Greg. Naz. Orat. 19.

(2) Siric. Epist. ad Himer.

ques-uns même qu'une ou deux fois l'année (1). Le relâchement dans la suite devint tel que le concile d'Agde au commencement du sixième siècle, crut devoir faire un canon pour obliger tous les fidèles à communier au moins trois fois l'an, à Noël, à Pâques et à la Pentecôte. Cette règle subsista longtemps dans l'Eglise gallicane, et on la voit encore renouvelée sous Charlemagne, par un concile de Tours tenu en 813. Le concile de Châlons, tenu la même année, nous apprend que les pénitents eux-mêmes, excepté ceux qui étaient coupables de crimes énormes, étaient réconciliés le jeudi saint, pour pouvoir ce jour-là recevoir la communion avec les fidèles. Du reste, les fidèles, hommes ou femmes, qui ne communiaient pas devaient néanmoins, suivant l'ancien usage, présenter tous les dimanches leur offrande de pain et de vin (2).

On continua longtemps encore de donner la communion suivant l'ancienne coutume. Saint Basile nous apprend que les fidèles, après avoir pris l'eucharistie sur la patène, pouvaient, au lieu de la consumer dans l'église, la porter dans leurs maisons, et que cet usage était ordinaire dans l'Eglise d'Alexandrie et dans le reste de l'Égypte (3). C'est ainsi que les anachorètes emportaient l'eucharistie dans leurs déserts pour communier de leur propre main. Le concile de Saragosse et le premier concile de Tolède défendirent cette pratique en Espagne, à cause de l'hypocrisie des priscillianistes, et ordonnèrent, sous peine d'anathème, de consumer l'eucharistie dans l'Eglise. Toutefois l'usage d'emporter l'eucharistie pour communier dans les maisons subsista encore pendant le cinquième et le sixième siècle en différents endroits, particulièrement en Orient. Mais comme il pouvait en résulter des profanations,

(1) Chrysost. *Hom. 3 in Epist. ad Ephes.* ; *Hom. 17 in Epist. ad Hebr.*

(2) Concil. Matic. II, *Can. 4.*

(3) Basil. *Epist. 289 ad Cæsar.*

l'Église latine jugea convenable de l'abolir entièrement, et ne permit plus aux fidèles de prendre l'eucharistie dans la main. La coutume de la donner dans la bouche, comme aujourdhui, devint à peu près générale en Occident dans le cours du septième siècle. Mais on voit par le concile quini-sexte que l'usage de la donner dans la main subsista plus longtemps en Orient. Il est à remarquer aussi que depuis cette époque, c'est-à-dire depuis que l'on cessa de laisser les fidèles prendre l'eucharistie dans la main, on commença dans quelques Églises à donner la communion avec une parcelle de l'hostie trempée dans le calice. Cet usage, quoique désapprouvé par quelques conciles particuliers, ne laissa pas de se répandre en beaucoup d'endroits, et il est suivi encore dans l'Église grecque. Le pape Urbain II, vers la fin du onzième siècle, ordonna, dans le concile de Clermont, de donner séparément les deux espèces, excepté dans le cas de nécessité. Mais ce règlement ne fut pas suivi partout. Enfin, dans le douzième et le treizième siècle, l'usage s'établit insensiblement dans toute l'Église latine de ne donner la communion aux laïques et même aux clercs inférieurs que sous la seule espèce du pain. On cessa en même temps de donner la communion aux enfants, à qui on la donnait encore dans le douzième siècle, suivant l'ancien usage, sous l'espèce du vin; car le prêtre trempait le doigt dans le calice et le mettait dans leur bouche (1). Cet usage s'est conservé dans quelques Églises orientales.

Les évêques, dans le quatrième siècle, étaient encore les ministres ordinaires du sacrement de pénitence, au moins à l'égard des pécheurs soumis à la pénitence publique; le second concile de Carthage défend aux prêtres de réconcilier solennellement les pénitents, même en cas

(1) Hug. Victor. *De Sacram.* lib. I, cap. 20. — Guibert, *De Pign. Sanct.* cap. 2.

de maladie, sans la permission de l'évêque; mais nous avons montré, en exposant la discipline des premiers siècles, que cette réconciliation ne devait pas se confondre avec l'absolution sacramentelle. Aussi le concile d'Elvire permet aux diacres eux-mêmes de donner la communion aux pénitents en cas de maladie dangereuse, avec la permission de l'évêque; il semble ne pas exiger en pareil cas cette permission pour les prêtres, et le troisième concile de Carthage, modifiant la défense portée par le second, leur permet, en cas de nécessité et si l'évêque était absent, de réconcilier les pénitents sans attendre ni demander sa permission. Mais peu à peu les prêtres se trouvèrent en quelques endroits, surtout dans les paroisses de la campagne, les ministres ordinaires de la pénitence publique, et le troisième concile de Tolède, vers la fin du sixième siècle, se vit obligé de faire des canons pour remédier aux abus qui naissaient de leur facilité à réitérer la pénitence et la réconciliation, au mépris de l'ancienne discipline. De là vint aussi que les évêques se réservèrent l'absolution de certains crimes plus énormes. Du reste, quant aux fautes ordinaires qui n'étaient pas soumises à la pénitence publique, les prêtres et surtout les curés recevaient de l'évêque un pouvoir général d'en absoudre. Ce pouvoir s'étendait même aux autres fautes quand elles étaient secrètes, à moins que l'évêque ne s'en fût réservé spécialement l'absolution; c'est ce qu'on voit du moins dans les canons d'un concile tenu à Pavie vers le milieu du neuvième siècle, et l'on peut y remarquer en outre que la pénitence publique était réservée aux archi-prêtres, c'est-à-dire aux curés des paroisses principales. Les curés avaient aussi, dans le quatrième siècle, le pouvoir d'excommunier les fidèles soumis à leur juridiction (1); mais on peut juger, d'après les canons du concile de Nicée et de plusieurs

(1) August. *Epist.* 233. — Hier. *Epist. ad Heliod.*

autres sur l'excommunication, qu'ils n'exerçaient ce pouvoir que par délégation spéciale de l'évêque, ou du moins qu'il ne s'agissait que de la privation de l'Eucharistie et non pas de l'excommunication proprement dite. Il est à remarquer toutefois que dans le moyen âge ils exercèrent le pouvoir d'excommunier en vertu de leur autorité ordinaire, dans certains cas déterminés. Saint Thomas le dit expressément, et on en trouve la preuve dans plusieurs décrétales qui font partie du droit canonique (1).

On a vu que les chrétiens, dans les premiers siècles, avaient soin de faire sanctifier leur mariage par l'oblation du saint sacrifice et par la bénédiction de l'évêque ou d'un prêtre. Tertullien le dit en termes formels, et ajoute que le mariage qui n'était pas célébré en présence de l'Eglise risquait d'être regardé comme un concubinage (2). Cette règle continua d'être observée dans le quatrième siècle et les suivants. On en voit la preuve dans la lettre décrétale du pape Sirice à Himer, évêque de Tarragone, dans une lettre d'Innocent I^{er} à Victrice, évêque de Rouen, dans le quinzième canon du quatrième concile de Carthage et dans plusieurs autres monuments de la discipline. Saint Ambroise, pour détourner les chrétiens de s'allier avec les infidèles, dit expressément que le mariage doit être sanctifié par la bénédiction de l'Eglise et par le voile sacerdotal (3). On sait que chez les Romains et chez d'autres peuples anciens, les femmes, une fois mariées, ne sortaient plus sans avoir la figure couverte d'un voile, et c'était l'évêque ou le prêtre qui l'imposait sur la tête des femmes chrétiennes. Cependant ni la bénédiction, ni la présence du prêtre, ni les autres cérémonies ecclésiastiques n'étaient nécessaires pour la validité du mariage. Le pape Nicolas I^{er}, dans sa Réponse aux

(1) S. Thom. *Supplem. quæst.* 22, art. 1.

(2) Tert. lib. II *ad Uxor.* cap. 8 et *De Pudicit.*

(3) Ambros. *Epist.* 19 *ad Vigil.*

consultations des Bulgares, après avoir exposé le détail de ces cérémonies, ajoute que ce n'est pas un péché d'en omettre quelques-unes, et dit expressément que le consentement des parties suffit pour la légitimité de leur union. C'était d'ailleurs un principe formellement établi par les lois romaines. De là vint que peu à peu, à mesure que le relâchement s'introduisait parmi les chrétiens, plusieurs négligèrent de célébrer leur mariage à l'église et de le faire bénir selon la règle établie par la coutume, ou bien ils se contentaient de le faire bénir par un prêtre quelconque hors de l'assemblée des fidèles et dans des chapelles particulières. Ces mariages clandestins furent condamnés par un grand nombre de conciles du moyen âge; car on comprend qu'il pouvait en résulter une multitude d'abus, et pour y mettre un terme Charlemagne, dans plusieurs de ses capitulaires, avait prescrit la bénédiction du curé sous peine de nullité. Cette disposition fut reproduite en 909 dans les canons du concile de Troslé. Mais elle tomba bientôt après en désuétude. Enfin plusieurs conciles particuliers ordonnèrent dans la suite que le mariage serait précédé de trois publications faites à la messe paroissiale des dimanches ou autres jours de fêtes. Le quatrième concile de Latran, au commencement du treizième siècle, en fit une loi générale. Mais comme cette publication n'était pas prescrite sous peine de nullité, et que le mariage pouvait toujours être contracté valablement par le seul consentement des parties, l'abus des mariages clandestins continua jusqu'au moment où le concile de Trente exigea, sous peine de nullité, la célébration devant le curé des parties.

Le mariage, dès les premiers siècles, était précédé par des fiançailles dont l'usage était établi depuis longtemps chez les Grecs et les Romains, et l'on voit dans la lettre du pape Sirice à l'évêque de Tarragone, que c'était aussi la coutume de les faire bénir par l'évêque ou par un

prêtre. L'Eglise, comme on l'a vu précédemment, n'avait encore reconnu, dans l'origine, d'autres empêchements dirimants que ceux de la loi divine ou des lois civiles ; la discipline à cet égard changea peu jusqu'au temps de Charlemagne. Il était défendu aux clercs engagés dans les ordres sacrés de se marier sous peine de déposition, et en quelques endroits même sous peine d'excommunication. Justinien confirma par une loi la discipline canonique à cet égard, et ordonna de plus que les enfants issus d'un semblable mariage seraient regardés comme légitimes. Le concile quini-sexe semble également prononcer la nullité de ces mariages. Mais dans les provinces d'Occident, on voit encore au neuvième siècle le concile de Paris, tenu sous Louis le Débonnaire, reproduire et confirmer le canon du concile de Néocésarée prononçant la déposition contre le prêtre qui se marierait, et les peines plus sévères contre celui qui se rendrait coupable de fornication, d'où l'on peut conclure qu'il ne regardait pas le mariage d'un prêtre comme invalide, car autrement ce prétendu mariage n'eût été qu'une fornication réelle, et on n'aurait pas distingué l'un de l'autre. Un concile d'Augsbourg, tenu au milieu du dixième siècle, ordonne seulement de déposer, suivant les anciens canons, le prêtre, le diacre ou le sous-diacre qui se seraient mariés. Enfin Ives de Chartres s'exprime encore plus positivement, à la fin du onzième siècle, dans une lettre à Galon, évêque de Paris, qui l'avait consulté au sujet d'un chanoine de son église qui s'était marié ; il lui répond que si pareille chose était arrivée dans son diocèse, il laisserait subsister le mariage et se contenterait de déposer le coupable et de le faire descendre à un ordre inférieur (1). On voit par cette réponse que les ordres sacrés n'étaient pas encore regardés partout comme un empêchement dirimant ; mais la consultation prouve aussi que la coutume tendait à leur donner ce caractère, et

(1) Iv. Carnut. *Epist.* 218.

qu'elle avait acquis déjà une autorité assez grande pour faire mettre en question la permanence ou l'abrogation de l'ancienne discipline.

Il en fut de même à peu près pour la profession religieuse. Il était défendu, par les canons, aux moines, aux vierges consacrées à Dieu de se marier sous peine d'excommunication. On trouve cette défense dans le concile de Chalrédoine et dans un grand nombre d'autres. Le pape saint Léon, dans sa lettre à Rustique de Narbonne, décide qu'on doit les soumettre à la pénitence publique; mais il ne déclare pas leur mariage nul. Quelque temps auparavant, le pape Innocent I^{er}, dans sa lettre à Victrice, évêque de Rouen, avait décidé, sur le sujet des vierges qui se seraient mariées après avoir reçu le voile, qu'on ne devait les admettre à la pénitence qu'après la mort de celui qu'elles avaient épousé; ce qui montre qu'il regardait leur mariage comme valide. Saint Augustin s'exprime à cet égard en termes formels, réfutant l'opinion contraire émise par quelques personnes, il ajoute qu'en voulant séparer les femmes de leurs maris, on met ceux-ci dans le cas de devenir adultères par un nouveau mariage contracté du vivant de leur épouse (1). Mais dans le sixième siècle, le cinquième concile d'Orléans, le troisième concile de Paris et le second concile de Tours ordonnent que les religieuses qui se seraient mariées demeureront frappées d'anathème ainsi que leurs conjoints, jusqu'à ce qu'ils se séparent. On trouve des règlements semblables en Espagne dans le concile de Barcelone, tenu à la fin du sixième siècle, et quelques années plus tard dans le quatrième de Tolède. La même discipline est reproduite dans le cinquième concile de Paris, tenu en 614, et il range parmi les unions incestueuses les mariages entre parents et le mariage avec une religieuse. Ce qui montre qu'en France la profession religieuse, du moins celle des femmes

(1) August. *De bono Viduit.* cap. 10.

était regardée alors comme un empêchement dirimant. Mais il est possible qu'on se soit relâché à cet égard, ou que cette discipline ne soit pas alors devenue générale; car longtemps après, c'est-à-dire au milieu du huitième siècle, le pape Étienne II, dans une réponse faite à quelques évêques de France qui l'avaient consulté sur divers points, se contente de rappeler et de reproduire, au sujet des moines et des religieuses qui se seraient mariés, les dispositions du concile de Chalcédoine. Le concile de Tribur, vers la fin du neuvième siècle, ordonne de séparer ceux qui auraient contracté de tels mariages, et de leur faire promettre par serment de ne plus habiter ensemble; ce qui donne lieu de croire qu'on revenait à la sévérité précédente, et qu'il regardait ces mariages comme invalides. Enfin le concile de Troslé, tenu en 909, ne laisse plus de doute à cet égard. Il déclare formellement que ce ne sont point de vrais mariages, mais une fornication incestueuse.

Il y avait quelque diversité dans la discipline concernant les mariages avec les hérétiques ou les infidèles. Le concile d'Elvire défendit de marier des filles chrétiennes à des païens, à des juifs ou à des hérétiques, à moins qu'ils ne fussent disposés à rentrer dans le sein de l'Eglise. Le premier concile d'Arles contient la même défense à l'égard des infidèles, et celui de Laodicée à l'égard des hérétiques. Le concile de Chalcédoine se borne à défendre ces mariages aux enfants des ecclésiastiques et aux clercs inférieurs, à qui il était permis de se marier. Le troisième concile de Carthage restreint aussi cette prohibition aux enfants des ecclésiastiques. Quant aux autres fidèles, saint Augustin nous apprend que de son temps il ne leur était plus défendu, en Afrique, de se marier avec des infidèles, pourvu qu'il n'y eût pas danger de séduction (1). Mais en France, le concile d'Agde,

(1) August. *De Conjug. adult.* lib. I, cap. 23; *De Fid. et Oper.* cap. 19.

ou du moins un canon qui lui est attribué, quoiqu'il ne se trouve pas dans quelques anciens manuscrits, et d'autres conciles, en divers endroits, défendirent généralement le mariage des chrétiens avec les hérétiques ou les infidèles. Du reste, ces mariages n'étaient pas regardés comme invalides. Le concile quini-septe prononça la nullité des mariages contractés avec des hérétiques; mais cette discipline ne fut pas reçue en Occident. Une loi de l'empereur Constance avait défendu aux juifs, sous peine de mort, de se marier avec des femmes chrétiennes, et Théodose défendit aussi le mariage d'un chrétien avec une femme juive sous la même peine que celle de l'adultère. On trouve ces lois dans le code Théodosien; mais Justinien ne les inséra pas dans le sien, ce qui prouve qu'elles étaient peu à peu tombées en désuétude. Les deuxième et troisième conciles d'Orléans, tenus vers le milieu du sixième siècle, défendent rigoureusement les mariages des chrétiens avec les juifs, et ordonnent à ceux qui les auraient contractés de se séparer, sous peine d'excommunication. On voit la même discipline établie en Espagne au commencement du septième siècle par les troisième et quatrième conciles de Tolède. Le deuxième concile d'Orléans se bornait toutefois à déclarer ces mariages illicites; mais peu à peu la coutume s'introduisit de les regarder comme invalides, et les canons étendirent enfin cet empêchement à tous les mariages des chrétiens avec les infidèles, c'est-à-dire avec ceux qui ne sont pas baptisés, tandis que, auparavant, il n'y avait pas même d'empêchement prohibitif pour le mariage des fidèles avec les catéchumènes.

L'empêchement de parenté en ligne collatérale fut d'abord fort restreint et s'étendit ensuite outre mesure. Les lois romaines défendaient seulement le mariage du frère avec la sœur, de l'oncle avec sa nièce ou sa petite-nièce, et du neveu avec sa tante ou sa grand-tante. L'empereur Claude fit porter une loi qui permettait le mariage

de l'oncle avec sa nièce ; mais elle fut abrogée par Constantin, ou du moins par ses fils. Quant aux mariages des cousins-germains, ils furent permis jusqu'au règne de Théodose, qui les défendit sous les peines les plus sévères. Cette défense, confirmée par Arcade et Honorius, fut ensuite abrogée en Orient par Arcade lui-même ; et on voit dans les Institutes de Justinien le mariage formellement permis entre cousins germains ; mais elle fut maintenue en Occident par Honorius, et adoptée par les peuples qui s'établirent sur les débris de l'empire romain. L'Eglise, avant la promulgation de cette loi, ne regardait pas la parenté entre cousins germains comme un empêchement dirimant, ni même comme un empêchement prohibitif, quoiqu'elle détournât les fidèles de contracter des mariages à ce degré ; mais ensuite elle étendit la prohibition du mariage aux cousins issus de germains, puis au quatrième degré, et successivement jusqu'au septième degré. Quelques conciles défendirent même les mariages entre parents d'une manière absolue et illimitée. C'est ce qu'on voit dès le commencement du sixième siècle dans un canon attribué au concile d'Agde, et un peu plus tard, en Espagne, dans le deuxième concile de Tolède. Mais d'autres conciles tenus en France dans le courant du même siècle, celui d'Épaon en 517, celui de Clermont en 535, le troisième concile d'Orléans tenu en 538, le deuxième concile de Tours en 567, et le synode d'Auxerre en 578, se bornent à défendre les mariages jusqu'au degré des cousins issus de germains ; et on voit par les termes dont ils se servent que cet empêchement au troisième degré n'existait pas auparavant. On trouve la même défense dans le concile national de Paris tenu sous le règne de Clotaire en 614. Quelques années auparavant, le pape saint Grégoire, dans une lettre à saint Augustin de Cantorbéry, avait décidé qu'on pouvait permettre aux fidèles le mariage entre parents au troisième ou quatrième degré, se bor-

nant à le défendre dans le degré de cousins germains ; mais c'était probablement par condescendance pour des peuples nouvellement convertis qu'il ne voulait pas leur imposer une défense plus étendue ni les assujettir à une discipline toute récente et qui peut-être même n'était pas encore établie partout. On lit dans le treizième canon du Pénitentiel, publié vers la fin du septième siècle par Théodore de Cantorbéry, qu'il était permis chez les Grecs de se marier au troisième degré, et chez les Romains au cinquième seulement ; mais que ceux-ci néanmoins laissaient subsister les mariages contractés par ignorance au troisième degré, ce qui semblerait prouver qu'à Rome la défense au delà du deuxième degré ne constituait pas encore un empêchement dirimant. Le pape Grégoire II, dans un concile tenu à Rome en 721, défendit les mariages entre parents d'une manière illimitée, c'est-à-dire tant que la parenté pouvait se connaître ; et le pape Zacharie, un peu plus tard, dans une lettre adressée à Pepin, déclarait que c'était l'usage et la règle du Christianisme. Mais le concile de Verberie, tenu en 752, et celui de Compiègne, tenu cinq ans plus tard, donnent lieu de croire qu'en France, au huitième siècle, la défense ne s'étendait pas au delà du quatrième degré ; et ils déclarent en outre expressément que l'on se contentait de soumettre à la pénitence ceux qui se mariaient dans le quatrième degré ; mais que l'on ne cassait point leur mariage, à moins que l'un des conjoints ne fût seulement au troisième degré. Le concile de Mayence, tenu en 813, après avoir renouvelé la défense des mariages dans le quatrième degré, ordonna qu'à l'avenir on séparerait ceux qui violeraient cette défense. On trouve les mêmes dispositions dans le concile de Worms, tenu en 868. Enfin le deuxième concile de Douzi, tenu en 874, défendit les mariages entre parents jusqu'au septième degré ; et cette discipline devint bientôt générale en Occident. Mais alors quelques-uns, pour restreindre ces

défenses, imaginèrent de compter les degrés suivant la manière du droit civil, où l'on compte, en ligne collatérale, autant de degrés qu'il y a de générations de chaque côté. C'était une interprétation manifestement insoutenable ; car, outre que depuis saint Grégoire le Grand l'usage s'était introduit dans l'Eglise de ne compter les degrés pour les mariages que par les générations d'un seul côté, les défenses des conciles étaient conçues en termes qui ne permettaient pas le moindre doute à cet égard. Aussi cette prétention fut-elle condamnée par le pape Alexandre II dans deux conciles tenus à Rome vers le milieu du onzième siècle. Du reste, la prohibition du mariage entre parents jusqu'au septième degré donna lieu à des inconvénients si graves que le quatrième concile général de Latran, au commencement du treizième siècle, crut devoir la restreindre au quatrième degré, et depuis cette époque, la discipline sur ce point n'a plus varié.

L'empêchement d'affinité subit jusqu'au treizième siècle à peu près les mêmes variations que celui de parenté. Les lois romaines n'avaient établi aucun empêchement de ce genre en ligne collatérale jusqu'au règne de l'empereur Constance, qui défendit comme incestueux le mariage entre beaux-frères et belles-sœurs ; et l'on ne trouve aucune loi qui ait étendu cette défense au delà du premier degré. Mais le concile de Néocésarée avait déjà auparavant condamné ce mariage, et ordonné de n'admettre à la communion, même à l'article de la mort, une femme qui aurait épousé son beau-frère qu'après la promesse de rompre une telle union. On voit plus tard, dans le sixième siècle, les conciles d'Épaone et de Clermont, le troisième concile d'Orléans et le synode d'Auxerre, compter parmi les mariages incestueux celui d'un neveu avec la veuve de son oncle, et la coutume s'établit de défendre les mariages entre alliés comme entre parents et dans les mêmes degrés, de sorte que

l'empêchement d'affinité s'étendit successivement comme celui de parenté jusqu'au septième degré. Les canonistes imaginèrent en outre que l'affinité produisant une sorte de parenté entre chacun des conjoints et les parents de l'autre, elle devait produire le même effet entre les parents des deux conjoints, c'est-à-dire que les frères et sœurs, par exemple, de l'un des époux devant être considérés, par suite de l'affinité, comme frères et sœurs de l'autre époux, ils devaient être aussi regardés comme tels à l'égard des frères et sœurs de ce dernier, et même à l'égard de son nouveau conjoint s'il devenait veuf et se remariait, ce qui s'appliquait encore à ce nouveau conjoint lui-même s'il contractait un second mariage, et ainsi indéfiniment ; de sorte que l'affinité se produisait par suite de l'affinité comme par l'effet de la parenté et dans les mêmes degrés. Cette discipline s'introduisit avec la multiplication des empêchements ; mais le quatrième concile de Latran borna l'affinité au quatrième degré, et la restreignit à celle qui existe entre l'un des conjoints et les parents de l'autre, la seule qui fût connue dans les premiers siècles et qui le soit encore aujourd'hui. Il faut remarquer, du reste, que l'empêchement d'affinité, comme celui de parenté, résultait d'un commerce illicite aussi bien que d'un mariage légitime ; et l'on voit, par une décision de saint Grégoire le Grand, insérée dans le décret d'Yves de Chartres, que dans l'un et l'autre cas l'empêchement s'étendait au même degré. Il en fut de même jusqu'au concile de Trente, qui a restreint au premier et au deuxième degré l'empêchement d'affinité résultant d'un commerce illicite, mais sans toucher à celui de parenté. Ajoutons enfin que, dans l'église grecque, l'empêchement d'affinité, comme on le voit par les canons du concile Quini-sexte, ne s'étendait pas au delà du premier degré.

L'adoption, d'après les lois romaines, produisait le même empêchement que la parenté ; mais il ne s'éten-

daît pas en ligne collatérale au delà du premier ou tout au plus du deuxième degré quand le mariage fut interdit entre cousins germains, et il ne paraît pas que l'Église, quoiqu'elle ait adopté cet empêchement, lui ait donné plus d'extension et qu'elle ait voulu le comprendre dans les canons qui étendaient l'empêchement de parenté. Le baptême étant considéré par les chrétiens comme une seconde naissance, produit une alliance spirituelle qui devint aussi un empêchement de mariage. On ne trouve à cet égard aucune loi ni aucun canon dans les premiers siècles ; mais il n'est pas douteux que le mariage n'ait été interdit dès l'origine entre ceux qui avaient contracté cette alliance, car les canons qu'on trouve plus tard supposent une coutume établie, et n'ont d'autre objet que de la confirmer. Une loi de Justinien permet à un homme d'épouser une fille élevée chez lui dès l'enfance, quand il n'y a pas eu d'adoption solennelle, excepté le cas où il serait son parrain, et ajoute que la paternité spirituelle doit interdire le mariage avec toute personne que l'on a tenue sur les fonts du baptême. Le concile Quini-septe défend absolument de se marier avec une personne dont on a tenu l'enfant au baptême, et ordonne que ceux qui violeraient cette loi à l'avenir devront être soumis à la pénitence des fornicateurs. Un concile tenu à Rome en 721 sous Grégoire II, et un autre tenu en 743 sous le pape Zacharie, prononcent la peine d'anathème contre celui qui épouserait sa commère spirituelle. On trouve la même défense avec celle d'épouser sa filleule dans une décrétale du pape Zacharie adressée à Pepin et aux évêques de France. Un concile de Metz, tenu en 753, range parmi les unions incestueuses le mariage d'un homme avec sa commère ou avec sa marraine, soit de baptême, soit de confirmation ; et le pape Étienne II, dans sa réponse à une consultation des évêques de France, ordonne de séparer ceux qui auraient contracté de telles unions. Saint Boni-

face de Mayence, dans plusieurs lettres écrites à ce sujet, témoigne que cette discipline était reçue dans toute la France, et ajoute qu'il ignore s'il a mal fait de permettre le mariage d'un parrain avec sa commère, parce qu'il n'a trouvé à cet égard aucune défense ni dans les anciens canons, ni dans les décrétales des papes ou des anciens Pères, ni dans l'Écriture sainte. Les lois des Lombards, publiées dans le huitième siècle, le recueil des canons, publié vers la fin du même siècle par Egbert, archevêque de Cantorbéry, les capitulaires de Charlemagne et de Louis le Débonnaire, contiennent la même discipline (1), d'où l'on peut conclure qu'à cette époque l'alliance spirituelle constituait partout un empêchement dirimant. Mais dans les cinq ou six premiers siècles, elle ne formait qu'un empêchement prohibitif.

On comprend sans peine que l'alliance spirituelle devait s'étendre, à plus forte raison, à celui qui avait conféré le baptême; elle fut même étendue, par une décrétale de Boniface VIII, à celui qui avait instruit un catéchumène; on voulut aussi l'étendre aux conjoints des personnes qui avaient contracté cette alliance, de sorte qu'un filleul, par exemple, n'aurait pu épouser la veuve de son parrain, ni celui-ci épouser soit la veuve de son filleul, soit la filleule ou la commère spirituelle de sa femme défunte. On trouve à ce sujet, dans le Droit canonique, une décision du pape Nicolas I^{er} et une autre de Boniface VIII; mais on y trouve aussi une décision contraire du pape Pascal II, ce qui montre que la question était sujette à controverse et dépendait des coutumes particulières (2). Il en fut de même au sujet de l'alliance que les canonistes du moyen âge voulurent établir soit entre les parrains et les marraines, soit entre leurs en-

(1) Capitul. lib. VI, art. 4; lib. VII, art. 179.

(2) Grat. *Decr. Caus.* 30, *quæst.* 4. — Bonif. VIII in *Sext. Decret.* cap. 1 et 3, *De Cogn. Spir.*

fants et ceux de leurs commères ou compères spirituels. Une décrétale du pape Alexandre III, insérée dans le Droit canonique, porte que les enfants des parrains ou marraines peuvent contracter mariage avec ceux des compères ou commères, sauf dans les pays où il y aurait une coutume contraire ; elle excepte néanmoins le filleul ou la filleule à qui la discipline générale ne permettait pas de se marier avec les enfants de leur parrain ou marraine, parce qu'ils semblaient leur tenir lieu de frères et de sœurs. On voit déjà cette défense avant le milieu du huitième siècle, dans une lettre du pape Zacharie à Théodore, évêque de Pavie, et dans les lois des Lombards, publiées vers le même temps, puis au neuvième siècle, dans les Réponses du pape Nicolas I^{er}, aux consultations des Bulgares ; elle fut confirmée ensuite par d'autres décrétales des papes, insérées dans le Droit canonique, et forma un empêchement dirimant, reconnu partout, jusqu'à l'époque du concile de Trente, qui, pour obvier aux inconvénients de ces empêchements multipliés, les restreignit à l'alliance que contractaient les parrains et marraines, et celui qui baptise, soit avec la personne baptisée, soit avec ses père et mère ; la même restriction fut établie à l'égard du sacrement de confirmation.

Les lois romaines avaient établi l'empêchement d'honnêteté publique, résultant des fiançailles, en le bornant toutefois à la ligne directe, et il en fut ainsi, d'après la discipline de l'Église elle-même, dans les dix premiers siècles ; mais plus tard, sur la foi d'une fausse décrétale insérée par Gratien dans son Décret, cet empêchement fut étendu aussi à la ligne collatérale et dans les mêmes degrés que l'empêchement d'affinité. Ce n'est que par la discipline du concile de Trente qu'il a été restreint au premier degré. Le rapt, d'après les lois de Justinien, formait un empêchement perpétuel, en sorte que le ravisseur ne pouvait jamais épouser la personne ravie. Cette législation fut reproduite dans les capitulaires de

Charlemagne et dans les lois canoniques (1); mais le pape Innocent III décida que le mariage pouvait avoir lieu si la personne ravie donnait un consentement libre. Le concile de Trente a exigé, de plus, qu'elle soit sortie du lieu où elle était au pouvoir du ravisseur. L'adultère, d'après les anciennes lois romaines, confirmées par Justinien, formait aussi par lui-même un empêchement perpétuel entre les deux complices, et l'usage de l'Église fut d'abord conforme à cette législation (2); mais ensuite le droit canonique restreignit l'empêchement au cas où l'adultère serait accompagné de la promesse de s'épouser ou suivi du meurtre de l'autre conjoint. Cette discipline, établie ou confirmée par les décrétales d'Alexandre III et d'Innocent III, s'est maintenue depuis sans variation. Enfin, le meurtre de l'un des conjoints formait, comme aujourd'hui, un empêchement, non-seulement lorsqu'il suivait l'adultère, comme on vient de le dire, mais encore sans le cas d'adultère, s'il était commis avec le consentement ou la participation de l'autre conjoint. Nous devons ajouter, pour finir ce qui regarde cette matière, que d'après les lois romaines les enfants mineurs non émancipés ne pouvaient contracter un mariage valide sans le consentement de leurs parents, et il en était de même pour les esclaves, sans le consentement de leurs maîtres. L'Église, comme on le voit par les lettres canoniques de saint Basile, conforma sa discipline à cette législation, et on en voit encore des traces dans le décret de Gratien (3). Il est à remarquer même que les capitulaires de Charlemagne, en reproduisant cette disposition, la motivent principalement sur

(1) Capitul. lib. VI, art. 60; lib. VII, art. 395. — Concil. Ticin. Can. 10.

(2) Justin. nov. 134. — August. *De Nupt. et Concup.* lib. I, cap. 10. — Conc. Triburt. Can. 40.

(3) Basil. *Epist. ad Amphil. Can.* 42. — Grat. *Decr. Caus.* 30, *quæst.* 5.

la tradition et l'usage de l'Église (1) ; mais bientôt après, cet empêchement, qui ne s'était établi dans la discipline de l'Église que par la coutume, fut aboli de la même manière, et le concile de Trente, malgré les instances des ambassadeurs français, refusa de le rétablir.

Comme les empêchements, dans les premiers siècles, étaient peu nombreux et fondés presque tous sur le droit naturel ou sur le droit divin, les dispenses étaient aussi fort rares, si même il y en avait quelques-unes, excepté pour les mariages contractés de bonne foi. La même discipline se conserva quand les empêchements s'étendirent aux degrés les plus éloignés de parenté ou d'affinité, parce qu'on était persuadé, sur la foi des fausses décrétales, que la défense du mariage, dans tous les degrés alors prohibés, avait toujours eu lieu dans l'Église, et le respect pour des lois qu'on regardait comme aussi anciennes que le Christianisme ne permettait pas de croire qu'il fût convenable d'en dispenser facilement. On sait que le roi Robert, ayant épousé sa cousine Berthe, avec une dispense des évêques de France et pour des raisons d'État, le pape Sylvestre II refusa de ratifier cette dispense et obligea les parties de se séparer. Un des premiers exemples de dispenses accordées en cas de parenté, fut celle qu'obtint du pape Innocent III l'empereur Othon IV, pour épouser la fille de Philippe, son compétiteur, qui était sa parente au quatrième degré, et les chroniques du temps nous apprennent qu'elle ne fut accordée que sur les instantes prières du clergé et du peuple, et pour la pacification de l'empire. Ce fut le même pape qui restreignit, dans le concile de Latran, au quatrième degré les empêchements de parenté et d'affinité. Ainsi, l'usage des dispenses ne commença guère qu'au moment où les inconvénients qui résultaient du grand nombre d'empêchements devinrent tellement frap-

(1) Capitul. lib. VII, art. 463.

pants, qu'ils déterminèrent l'Église à changer sa discipline et à supprimer plusieurs prohibitions établies et observées depuis plusieurs siècles. Qu'on juge, d'après cela, les assertions téméraires de quelques auteurs, qui n'ont pas craint de dire que l'Église avait multiplié les empêchements pour avoir occasion de faire payer les dispenses.

Nous n'avons plus maintenant que peu de mots à dire sur quelques points plus connus ou moins importants. La liberté de l'Église, depuis la conversion des empereurs, donna lieu à l'établissement d'un grand nombre d'hospices pour le soulagement des pauvres et des malheureux. C'était un spectacle tout nouveau pour les païens, et Julien l'Apostat le témoigne avec confusion dans sa lettre à Arsace, pontife de Galatie, lorsqu'il lui recommande d'établir des hôpitaux et des contributions pour les pauvres, à l'exemple des chrétiens, qui, outre leurs pauvres, dit-il, nourrissent encore les nôtres que nous laissons manquer de tout. On sait en effet que l'Église, dès l'origine, se fit un devoir de subvenir aux besoins des pauvres et qu'une partie de ses revenus était destinée à cette fin. La distribution des aumônes était faite par des diacres suivant les ordres de l'évêque. Ce usage se perpétua longtemps encore après la paix de l'Église, et l'on voit dans les lettres de saint Grégoire le Grand, qu'il y avait encore de son temps dans chaque quartier de Rome, un lieu nommé *diaconie* qui était comme le bureau des aumônes. Un diacre y résidait pour prendre soin des pauvres du quartier, et leur distribuer les secours dont ils avaient besoin (1). Quelques années auparavant, le second concile de Tours ordonnait par un de ses canons que chaque ville et chaque village ait soin de ses pauvres afin qu'ils n'aillent pas mendier et vagabonds. Mais outre cette distribution d'aumônes, il

(1) Gregor. Magn. lib. IX, *Epist.* 24.

avait des maisons pour loger les pauvres et les nourrir en commun. Les unes étaient pour les enfants, principalement pour les orphelins et pour les enfants exposés, d'autres étaient destinées aux malades, d'autres aux vieillards, quelques-unes à tous les pauvres en général, enfin d'autres au logement des étrangers et des passants. Ces maisons de charité commencèrent dès que l'Église fut libre, et il y en eut bientôt dans toutes les grandes villes. La plupart furent établies par les évêques; mais plusieurs particuliers en fondèrent à leurs dépens, et l'on vit quelquefois des sénateurs et des dames illustres, comme sainte Fabiole et saint Gallican, s'y dévouer eux-mêmes au service des malades, tant étaient merveilleux les effets de la charité chrétienne.

Nous avons fait connaître précédemment les lois générales du jeûne et de l'abstinence, et les divers changements de la discipline à cet égard. Mais on trouve dans le moyen âge quelques usages particuliers qui subsistèrent pendant plusieurs siècles. Le jeûne des Quatre-Temps, quoique établi partout dès le quatrième ou le cinquième siècle, ne fut pas fixé jusqu'au treizième siècle aux mêmes époques. Celui du printemps avait lieu en quelques endroits la première semaine de mars, celui d'été la seconde semaine de juin, celui de l'automne la seconde ou la troisième de septembre, et celui de l'hiver la troisième ou la quatrième semaine de l'Avent. C'est ce qu'on peut remarquer notamment dans les canons du concile de Selginstadt, dans le diocèse de Mayence, en 1022, et d'un concile d'Oxford en 1222. On voit dans les Capitulaires de Charlemagne, qu'outre le carême avant l'âque, c'était l'usage depuis longtemps de jeûner aussi deux autres carêmes également de quarante jours, l'un avant Noël et l'autre après la Pentecôte (1). Il est vrai que ces deux carêmes n'étaient pas établis par une loi,

(1) Capitul. lib. VI, art. 124.

mais seulement par une ancienne coutume, et on peut croire qu'ils n'étaient pas rigoureusement obligatoires, car la règle de saint Cradegand pour les chanoines leur prescrit seulement l'abstinence de la viande depuis la Pentecôte jusqu'à la Nativité de saint Jean-Baptiste, et l'abstinence de la viande avec le jeûne jusqu'à none depuis la Saint-Martin jusqu'à Noël. Elle se borne aussi à prescrire l'abstinence les mercredis et vendredis pendant une grande partie de l'année, ce qui prouve que le jeûne observé encore le vendredi en divers endroits n'était pas général. Il serait difficile de dire à quelle époque s'établit l'usage des deux carêmes, dont nous venons de parler; mais il est certain qu'il n'existait pas encore vers la fin du sixième siècle, puisque le premier concile de Mâcon, tenu en 581, fit un canon pour ordonner de jeûner les lundis, mercredis et vendredis depuis la Saint-Martin jusqu'à Noël. Il est certain aussi qu'il n'existait plus au commencement du onzième siècle, car le concile de Selginstadt, cité précédemment, ordonne seulement une abstinence de quatorze jours avant la Nativité de saint Jean-Baptiste et autant avant Noël. Mais il prescrit le jeûne la veille des principales fêtes, et l'on voit dans les Capitulaires de Charlemagne qu'on jeûnait déjà de son temps la veille de la Pentecôte (1). Ajoutons que dès le dixième siècle, il était déjà permis en Italie et probablement en d'autres endroits de manger en carême à l'heure de none, c'est-à-dire vers les trois heures et même un peu avant, comme l'atteste expressément Rathier de Vérone, dans un passage où il se moque des Grecs qui prolongeaient le jeûne, suivant l'ancien usage, jusqu'à la nuit. Nous remarquerons aussi qu'on observait encore la défense faite par les apôtres au concile de Jérusalem de manger du sang et des viandes suffoquées. Cette défense n'était pas une loi permanente, mais une

(1) Capitul. lib. VI, art. 187.

de circonstance qui avait pour objet de rendre plus facile la conversion des juifs ; aussi, dès la fin du quatrième siècle, saint Augustin témoigne qu'en Afrique on ne se faisait pas scrupule de manger des oiseaux et du gibier dont le sang n'avait pas été répandu (1). On continua toutefois presque partout d'observer l'ancienne défense ; elle fut maintenue en Orient par le concile Quini-sexte, en Occident par le deuxième concile d'Orléans, par celui de Worms en 868, par une décrétale du pape Zacharie et saint Boniface, archevêque de Mayence, et l'on voit dans les Dialogues du cardinal Humbert contre les Grecs qu'elle s'observait encore au onzième siècle, mais que l'on ne condamnait pas l'usage des Églises où elle était tombée en désuétude.

Le nombre des fêtes, peu considérable dans les premiers siècles, fut augmenté successivement depuis la naissance de l'Église. Origène, dans le troisième siècle, ne comptait encore que les dimanches, le vendredi saint, Pâques et la Pentecôte (2) ; ce qui montre que c'étaient les seules alors observées, du moins en Orient. Mais les Constitutions apostoliques, écrites dans le siècle suivant, ajoutent de plus Noël, l'Épiphanie, l'Ascension et les fêtes des apôtres. Le concile d'Agde, au commencement du sixième siècle, mentionne, outre les précédentes, la Nativité de saint Jean-Baptiste parmi les fêtes solennelles où il était défendu de célébrer la messe dans les chapelles particulières ; mais il le permet aux autres jours de fêtes, ce qui prouve clairement que celles qu'il cite n'étaient pas les seules alors établies. On sait en effet par divers monuments qu'on célébrait aussi, du moins en plusieurs endroits, soit la Nativité, soit l'Assomption de la sainte Vierge, la fête de saint Étienne et quelques-aucres, parmi lesquelles le second concile de Tours cite déjà celle de la Chaire de saint Pierre. Un peu plus tard,

(1) August. *Contr. Faust.* lib. XXXII, cap. 13.

(2) Origen. *Contr. Cels.* lib. VIII.

le second concile de Mâcon ordonne de célébrer la fête de Pâques pendant six jours, avec abstinence des œuvres serviles ; saint Isidore de Séville , peu de temps après compte au nombre des fêtes les trois derniers jours de la semaine sainte. Le concile de Mayence, tenu l'an 813 marque les fêtes suivantes : le jour de Pâques avec toute la semaine, l'Ascension, la Pentecôte également avec toute la semaine, Saint-Pierre et Saint-Paul, Saint-Jean Baptiste, l'Assomption de la sainte Vierge, Saint-Michel, Saint-Remi, Saint-Martin, Saint-André, Noël avec les trois jours suivants, la Circoncision , l'Épiphanie et la Purification de la sainte Vierge. Il y avait en outre des fêtes propres à chaque diocèse, comme la dédicace des églises, les fêtes des saints patrons et des autres dont on possédait les reliques. Le nombre des fêtes s'accrut encore dans la suite et devint si considérable, qu'après la naissance du luthéranisme , un règlement fait en Allemagne par le cardinal Campège, légat du pape, pour réduire ce nombre, en laissa encore subsister près de quarante.

Les jours de jeûne et surtout le carême, depuis la paix de l'Église, prirent un caractère plus sensible de pénitence et devinrent comme un temps de deuil général. Toutes les affaires cessaient, le commerce était suspendu, on voyait les villes les plus peuplées tranquilles comme des solitudes, et les chrétiens passaient la plus grande partie du jour dans les églises ; de là vient que l'office de ces jours-là est toujours plus long. C'était encore la coutume au neuvième siècle de ne point juger de procès pendant le carême, de ne point porter les armes, de ne point chasser et de n'entreprendre aucun voyage sans nécessité. Les jours de fêtes, au contraire, étaient marqués par des démonstrations de joie ; c'était l'usage dès l'origine de porter des habits plus précieux et de faire un meilleur repas qu'à l'ordinaire ; cet usage était suivi même par les moines et les solitaires. Les fêtes des martyrs, sauf quelques exceptions, étaient particulières

aux églises qui possédaient leurs reliques; mais la dévotion des peuples y attirait de tous côtés une affluence prodigieuse. Saint Paulin de Nole rapporte que, tous les ans, on voyait arriver au tombeau de saint Félix, le jour de sa fête, malgré la rigueur de la saison, des troupes innombrables de fidèles de presque toutes les provinces d'Italie. Saint Basile, dans ses lettres et ses homélies, nous apprend qu'il n'y avait pas moins d'affluence aux fêtes de quelques martyrs du Pont (1).

On conçoit facilement que le même esprit de dévotion devait attirer les peuples aux lieux sanctifiés par la présence et la mort du Sauveur. Ce respect pour les lieux saints et pour les tombeaux des martyrs donna naissance aux pèlerinages. Ils avaient commencé dès les premiers siècles, et l'on sait que saint Alexandre, qui devint évêque de Jérusalem, était venu de la Capadoce visiter les lieux saints. Mais la liberté de l'Église et la découverte de la vraie croix rendirent ces pèlerinages plus faciles et plus fréquents. Saint Cyrille de Jérusalem, saint Jérôme et l'historien Sozomène témoignent qu'au quatrième siècle les lieux saints étaient visités par une multitude de pèlerins qui s'y rendaient de tous les pays du monde (2). Cette dévotion continua même après que la Palestine fut tombée entre les mains des musulmans. Quant aux tombeaux des saints et des martyrs, les peuples y venaient non-seulement le jour de leur fête, mais encore en d'autres temps et souvent de fort loin. On sait combien devinrent célèbres les pèlerinages à Rome, aux tombeaux des saints apôtres; à Tours, au tombeau de saint Martin, et à Saint-Jacques de Compostelle. Les princes, les évêques, les moines, les religieuses même montraient un grand zèle pour cette pratique de dévotion. Les Anglais surtout se dis-

(1) Paulin. *Natal.* 3. — Basil. *Epist.* 291.

(2) Cyril. *Epist. ad Const.* — Hieron. *Epist.* 44. — Sozom. lib. II, cap. 1.

tinguèrent par leurs fréquents pèlerinages à Rome , et l'on vit des princes de cette nation renoncer à leur couronne pour fixer leur séjour dans cette ville auprès des tombeaux des saints apôtres. L'usage s'introduisit même peu à peu, dès le huitième siècle , d'imposer des pèlerinages pour pénitence. Le concile de Châlons, tenu en 813, sous Charlemagne, approuva cette pratique ; mais en même temps il en signala les abus. Souvent les laïques prétendaient par là s'affranchir de toute autre pénitence , et les clercs coupables se croyaient en droit d'être rétablis dans leurs fonctions. D'un autre côté, les pauvres se faisaient un prétexte des pèlerinages pour se livrer à la mendicité, et les seigneurs pour se permettre des exactions sur leurs vassaux ou leurs sujets. Saint Grégoire de Nysse avait déjà signalé, au quatrième siècle, les inconvénients qui résultaient quelquefois de ces longs voyages et les dangers qu'ils pouvaient offrir pour les mœurs. On voit des réflexions semblables dans les lettres de saint Boniface de Mayence, à l'occasion des pèlerinages entrepris par les femmes anglaises. Mais on ne saurait voir dans ces réflexions pleines de sagesse une raison pour condamner en elle-même une pratique qui peut donner lieu comme toutes choses à des abus, mais qui n'en est pas moins respectable par ses motifs et son objet.

TROISIÈME ÉPOQUE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de l'Église sous Charlemagne et ses successeurs.

Le Christianisme avait commencé dans les premiers siècles la réformation du monde par la seule influence de ses doctrines; c'était la lutte de la vérité contre la puissance des préjugés et des passions, et le triomphe des idées sur les forces matérielles de la société. Cette œuvre fut poursuivie et complétée promptement, après la paix de l'Église, par le concours de plusieurs causes, parmi lesquelles on doit compter surtout la liberté et la publicité de la prédication, l'éloquence des illustres docteurs du quatrième siècle, les vertus éclatantes des chrétiens, et les lois des empereurs contre l'idolâtrie. L'influence des évêques augmenta naturellement avec les progrès du Christianisme. Ils étaient les chefs de la société chrétienne, les élus du peuple, les représentants de ses idées et de ses besoins; ils avaient reçu en outre des attributions civiles qui en faisaient pour ainsi dire les premiers magistrats municipaux, et quand l'empire romain s'écroula sous le poids des abus et sous les coups des barbares, leur autorité se maintint ou plutôt s'affermir au milieu des bouleversements et devint la seule garantie des peuples contre l'oppression de la force brutale. Enfin ils conservèrent au milieu des progrès de l'ignorance les traditions affaiblies de la science humaine et le dépôt des vérités immuables proclamées par l'Évangile comme la règle suprême du droit et du devoir. Ils représentaient donc par le fait de leur élection et par l'ascendant de leurs lumières toutes les forces morales de la société,

et l'on conçoit qu'à ce titre ils durent exercer une influence toute-puissante sur les affaires publiques. Ils furent appelés dans les conseils des princes et dans les assemblées de la nation pour prendre part à la confection des lois ; ils firent approuver et confirmer par les souverains celles qu'ils publiaient eux-mêmes dans les conciles, et comme ils régnaient sur les esprits et dirigeaient le mouvement des idées, cette autorité morale, jointe à leur pouvoir temporel, devait en assurer la prépondérance, et donner au clergé peu à peu et par la force des choses la haute direction de la société.

Le pouvoir des évêques ne dérivait pas seulement de leur autorité morale et des attributions civiles qu'ils tenaient des lois impériales et qu'ils conservèrent sous les monarchies barbares ; il était fondé en outre sur les grandes richesses des églises ; car ils en conservaient la haute administration dans tout leur diocèse , et jouissaient par là même des droits politiques qui en résultaient. Ils assistaient aux assemblées de la nation, et délibéraient sur les affaires du gouvernement au même titre que les barons et tous les possesseurs de fiefs et de grandes propriétés ; c'est de là aussi que résulta le pouvoir politique des abbés ou chefs de grands monastères ; car leurs biens ne se confondaient point avec les biens ecclésiastiques. On sait en effet que les moines , dans l'origine , étaient des corporations de simples fidèles qui se réunissaient pour pratiquer sous une règle commune les conseils évangéliques , mais qui ne faisaient point partie du clergé ; on leur donna d'abord des terres qu'ils cultivaient de leurs mains, ou bien ils s'établissaient dans des terrains incultes qu'ils défrichaient à la sueur de leur front , et c'est ainsi qu'en contribuant à la prospérité publique, ils méritèrent et obtinrent la reconnaissance et le respect des peuples. Ils étaient soumis, comme tous les fidèles, à l'autorité de l'évêque ; ils assistaient aux offices de la paroisse, à moins d'avoir obtenu qu'un prêtre vînt célébrer la messe dans

leur oratoire ; ils firent ensuite élever à la prêtrise quelques membres de leur communauté pour y remplir les fonctions ecclésiastiques. Enfin , quand le nombre des prêtres et des clercs se fut augmenté dans les monastères , soit parce que l'esprit général portait les clercs eux-mêmes à y entrer , soit parce que l'usage s'était établi d'élever aux ordres beaucoup plus de moines qu'il n'en fallait pour desservir la communauté , leur condition primitive ne changea point ; ils ne laissèrent pas de former toujours des corporations particulières dont les biens étaient administrés par l'abbé et non par l'évêque. Ceux qui étaient élevés aux ordres continuaient de se livrer à l'agriculture pendant les heures déterminées par la règle ; mais les préjugés des barbares et leur mépris pour les travaux de l'agriculture , forcèrent bientôt les moines , ou du moins ceux qui étaient clercs , à choisir une autre occupation pour ne pas dégrader leur état aux yeux des peuples , et c'est alors qu'ils commencèrent ou du moins qu'ils s'appliquèrent plus particulièrement à tenir des écoles et à transcrire des manuscrits. Ce fut un nouveau titre à la reconnaissance du genre humain ; car ils conservèrent ainsi le dépôt des sciences et une foule d'ouvrages anciens qui sans cela seraient perdus pour nous. Alors aussi on ne se borna plus à leur donner des terres , on y ajouta des serfs pour les cultiver , et les abbés se trouvèrent au rang des barons et quelquefois seigneurs de nombreux vassaux. On peut se rappeler que le célèbre Alcuin n'avait pas moins de vingt mille serfs dans les terres des abbayes dont il était pourvu.

Charlemagne affermit encore et augmenta la puissance temporelle du clergé. Son règne est marqué partout du sceau de la religion , et porte une empreinte profonde des idées chrétiennes et de leur influence sur la société. Il s'efforça de les faire pénétrer dans les lois , dans les mœurs et dans toutes les institutions. Il voulut en quelque sorte identifier l'Eglise et l'État , et n'en faire qu'un

seul corps où l'esprit de l'Eglise et les forces de l'Etat se confondraient dans une action commune. Il donna en plusieurs endroits le gouvernement des villes ou des provinces aux évêques, et prépara ainsi l'organisation politique qui donna plus tard au clergé une place importante dans le système féodal. Du reste, il ne faisait en cela qu'obéir à l'esprit de son siècle dont il fut le représentant fidèle. Il en partagea toutes les croyances, tous les préjugés, toutes les superstitions, il en résuma les grandeurs et les petitesse, il recueillit en même temps les traditions de la barbarie et les éléments de civilisation qui fermentaient dans la société; il eut assez de génie et de force pour les combiner ou les coordonner dans un vaste système d'organisation. Mais il ne sut pas en faire le triage, et ce mélange d'éléments opposés ou de matériaux disparates produisit un ensemble d'institutions bizarres où la confusion se perpétua sous les trompeuses apparences de l'unité. C'est ainsi que les épreuves du fer chaud, de l'eau bouillante, du combat judiciaire et les autres superstitions des peuples germains prirent en quelque sorte un nouveau caractère et une empreinte du Christianisme, par l'introduction de quelques cérémonies religieuses, et que d'autre part la constitution de l'Eglise se modifia par un mélange des institutions féodales. Il y eut partout une sorte de contradiction entre le fond et la forme, et de là vint cette confusion d'idées et de principes dont on voit tant d'exemples dans les discussions et les querelles du moyen âge. Le fond des usages et des traditions barbares se perpétua sous des formes chrétiennes; et le fond du Christianisme se revêtit lui-même de formes empruntées aux traditions germaniques. Quelques moines devinrent seigneurs, d'autres devinrent guerriers, et l'on vit ainsi se réunir dans un même état les conditions en apparence les plus opposées. La constitution divine de l'Eglise ne souffrit point de changements; le fond de la hiérarchie se conserva sans altéra-

ion ; mais il emprunta les formes du vasselage féodal ; et c'est de là que vint le serment de fidélité ou d'obéissance prêté par les évêques au pape , et par les prêtres aux évêques. Les bénéfices devinrent en quelque sorte des fiefs , et c'est même de là que dérive leur nom ; car on sait que le mot de bénéfice servit d'abord à désigner dans le moyen âge les fiefs donnés par les seigneurs à leurs vassaux.

Telle fut la cause principale des changements qui s'introduisirent dans la discipline relativement à la nomination des évêques et des autres ministres de l'Église. On a vu que le peuple y intervenait précédemment par ses suffrages ou que son consentement, du moins, était rigoureusement nécessaire, et que les décrétales des papes, comme les canons des conciles, défendaient d'instituer un évêque qui n'aurait pas été librement élu par le concours du peuple et du clergé. Les mêmes règles s'appliquaient aux prêtres eux-mêmes, car ils n'étaient ordonnés qu'à la suite d'une élection dont les formes pouvaient varier, mais dont le fond, toujours le même, impliquait des suffrages manifestés positivement soit par le choix que les fidèles étaient appelés à faire, soit par l'adhésion qu'ils donnaient au choix proposé par l'évêque. On comprend aisément les motifs d'une discipline si sagement établie par l'Église : elle avait pour but de rendre les pasteurs plus chers aux peuples et leur ministère plus utile ; mais dans le cours du neuvième siècle l'intervention du peuple diminua peu à peu et fut enfin complètement abolie ; cet élément démocratique ne pouvait subsister avec les principes de la féodalité. Les évêques furent nommés par les chanoines seuls ; ils disposèrent des bénéfices dans leur diocèse, et le pape en disposait lui-même dans toute l'Église. Il est vrai qu'on avait vu dans les siècles précédents les papes user de ce droit dans des circonstances extraordinaires, quand leur intervention était nécessaire pour secourir des Églises af-

fligées par le schisme ou l'hérésie. C'est ainsi que le pape Martin I^{er}, vers le milieu du septième siècle, avait donné à l'évêque de Philadelphie les pouvoirs de légat pour établir des évêques, des prêtres et des diacres dans les églises de la Palestine et de la Syrie, pendant les troubles du monothélisme (1). C'était une suite naturelle de l'autorité qui appartient au saint-siège, de droit divin sur toutes les Églises ; mais la nouvelle discipline en fit un droit ordinaire ; ce qui n'était primitivement qu'une exception, devint la règle, et plus tard on vit les papes non-seulement nommer aux bénéfices vacants, mais se réserver les nominations à venir, ou même les faire d'avance par des lettres d'expectative donnant un droit au premier bénéfice qui viendrait à vaquer dans une église. On sait combien de plaintes occasionnèrent ces réserves et ces expectatives, qui furent enfin supprimées par le concile de Trente. Quant aux nominations après la vacance, les droits du pape furent réduits, en divers endroits, par des concordats.

Charlemagne confirma tous les anciens droits ou privilèges du clergé et lui en accorda de nouveaux ; il confirma en particulier, pour être observée dans toute l'étendue de son empire et par ses sujets de toute nation une loi du Code théodosien portant que dans tout procès si l'une des parties voulait déférer l'affaire au tribunal de l'évêque, elle serait libre de le faire, nonobstant l'opposition de la partie adverse, et que le jugement qui serait rendu par l'évêque devrait être exécuté sans appel. Ainsi, non-seulement le clergé, mais les laïques avaient le droit, en vertu de cette loi, de ne point comparaître devant les juges ordinaires pour les affaires civiles, et les évêques se trouvaient investis d'un pouvoir judiciaire qui ne pouvait manquer de s'étendre indéfiniment, car les plaideurs préféraient naturellement la jus-

(1) Mart. *Epist. ad Joan. Philadelph.*

ice épiscopale à celle des juges civils. Non-seulement ils pouvaient en attendre une équité plus scrupuleuse, avec les lumières plus étendues, et par conséquent un jugement plus impartial et plus éclairé, mais ils trouvaient en outre des garanties plus complètes dans les formes de la procédure ecclésiastique; elle était basée, en effet, sur des règles fixes, tandis que l'incertitude de la jurisprudence seigneuriale, la variété des coutumes et surtout l'absurdité des épreuves judiciaires, pouvaient évidemment compromettre les droits les plus incontestables. Quant aux immunités du clergé en matière criminelle, Charlemagne les confirma et les étendit même, par une loi portant défense à tout juge de poursuivre, d'arrêter ou de condamner un prêtre, un diacre ou tout autre clerc, sans le consentement de l'évêque, sous peine d'être exclu de l'Église jusqu'à pleine satisfaction (1). Cette disposition fut reproduite dans un grand nombre de conciles et reçut partout la sanction de l'autorité temporelle; car on sait que dans toutes les monarchies de l'Occident les souverains, avant leur couronnement, devaient prêter un serment par lequel ils promettaient de garder la foi catholique, et non-seulement de respecter, mais encore de protéger les libertés de l'Église telles qu'elles étaient définies par les canons. Ainsi, quand saint Thomas de Cantorbéry s'opposait aux prétentions du roi d'Angleterre, il ne faisait que défendre un ancien privilège reconnu partout, consacré par une longue possession, garanti par le serment de tous les souverains, et qu'Henri II, comme ses prédécesseurs, avait juré de maintenir.

Il ne faut pas oublier du reste que ce privilège était parfaitement en harmonie avec les principes du droit féodal; car on sait que les barons devaient être jugés par leurs pairs, et qu'ils avaient le droit de juger eux-

(1) *Capital. ann.* 774, art. 17.

mêmes leurs vassaux. Comme les clercs étaient en quelque sorte les vassaux de l'évêque, puisqu'ils lui devaient obéissance, et qu'en entrant dans le clergé ils devenaient soumis d'une manière spéciale à son autorité, il était naturel, d'après la jurisprudence féodale, qu'il eût exclusivement le droit de les juger. Il est vrai que ce privilège pouvait donner lieu à quelques abus, quand, d'une part, les peines canoniques de plus en plus mitigées et presque tombées en désuétude, cessèrent d'être un moyen de répression efficace, et que d'autre part le nombre des clercs à simple tonsure, en se multipliant prodigieusement, rendit plus fréquents les crimes ou les délits auparavant si rares dans le clergé. Aussi l'on n'ignore pas les plaintes qui s'élevèrent à ce sujet, et l'on peut bien croire qu'elles n'étaient pas toujours sans fondement. On se plaignait de la négligence des juges ecclésiastiques à poursuivre ou à punir les clercs coupables, et l'on regardait surtout comme une peine dérisoire quelques mois ou quelques années de prison dans un monastère pour les plus grands crimes; enfin on se plaignait de la facilité avec laquelle une multitude d'individus étaient admis à prendre la tonsure sans contracter aucun engagement sérieux, sans remplir aucune fonction et sans autre but que de jouir du privilège clérical et de se soustraire à la juridiction séculière. Un tel état de choses nous semble aujourd'hui fort extraordinaire, fort étranger à nos mœurs ou à nos idées, et répugne à ces principes d'égalité qui dominent notre législation. Mais si l'on réfléchit à la triste condition du peuple sous le régime féodal, on comprendra cet empressement à demander la tonsure et l'on regardera comme un bonheur qu'il y eût cette ressource contre les vexations arbitraires du pouvoir seigneurial. C'était, au moins pour quelques-uns, un moyen de se soustraire aux misères de la servitude commune.

Les richesses des églises avaient tenté depuis longtemps

la cupidité des seigneurs. On voit, dès le sixième siècle, le troisième concile de Paris et le deuxième concile de Tours prononcer l'excommunication contre les usurpateurs des biens ecclésiastiques ; et plus tard, d'autres conciles furent obligés de prendre les mêmes mesures. Mais elles produisirent peu d'effet. Chilpéric, petit-fils de Clovis, se plaignait déjà que presque toutes les terres étaient données aux églises, et il annula les testaments faits en leur faveur (1). Bientôt après, les usurpations devinrent si nombreuses dans une partie des Gaules, qu'un des motifs dont s'autorisa Pépin d'Héristal pour s'emparer de la Bourgogne et de la Neustrie, c'est qu'il y était appelé, disait-il, par les vœux du clergé dépouillé de ses biens (2). Mais après lui les choses ne firent qu'empirer, et son fils Charles-Martel, sous prétexte des guerres qu'il eut à soutenir contre les Sarrasins, prit sans scrupule les terres des églises et des monastères pour les donner comme fiefs aux officiers de ses armées (3). On voit dans une lettre de saint Boniface au pape Zacharie quel fut le déplorable effet de ces envahissements ; car un grand nombre d'églises restèrent plus de soixante ans sans évêques. Pépin le Bref, pour remédier à ces désordres, ordonna dans le concile de Leptine en 743, que les biens usurpés sur les églises seraient tenus seulement à titre précaire par ceux qui les possédaient ; qu'après leur mort ils retourneraient à l'Eglise, et qu'en attendant on fournirait, sur les revenus, aux dépenses nécessaires à l'entretien du clergé. Ces dispositions furent renouvelées dans un concile de Metz, en 756, et ensuite par Charlemagne, dans un capitulaire publié au concile de Francfort en 794, et dans un capitulaire de 803, publié à Aix-la-Chapelle. Charles le Chauve, par un capitulaire publié à Compiègne, ordonna que les commissaires

(1) Greg. Tur. *Hist.* lib. VI, cap. 46.

(2) Annal. Metens. an. 687.

(3) Chron. Centul. lib. II.

royaux, de concert avec les évêques et les abbés, feraient une recherche exacte des terres qui devaient un cens à l'Église, et le concile de Meaux, de l'an 845, prononça l'excommunication contre les possesseurs qui refuseraient de s'en acquitter. Mais le mal ne laissa pas de continuer. Il augmenta même avec les progrès de l'anarchie féodale ; et l'on voit, par une constitution de Lothaire I^{er}, dans le Recueil des lois lombardes, que les seigneurs chassaient les prêtres des églises pour s'emparer de leurs terres, et qu'ils les transmettaient à leurs héritiers comme une succession ordinaire.

Ce furent les besoins résultant de ces spoliations qui firent porter des lois pour rendre obligatoire le paiement de la dîme. On a vu précédemment que les anciens docteurs avaient recommandé cette pratique comme un devoir de charité et même de justice pour fournir les moyens d'assurer aux ministres de la religion la rétribution qui leur est due ; mais l'Église n'avait porté aucune loi à cet égard ; elle laissait l'accomplissement de ce devoir à la conscience de chacun, et quand les églises furent assez riches, les fidèles crurent pouvoir se dispenser d'une contribution qui n'était plus nécessaire. Le deuxième concile de Mâcon ordonna de payer la dîme suivant l'ancien usage, sous peine d'excommunication. Toutefois cette discipline ne devint pas alors générale, et le deuxième concile de Tours se borna encore sur ce point à de simples exhortations. Mais dès le commencement du neuvième siècle la dîme devint un impôt forcé. Charlemagne confirma par ses lois la coutume établie, et pour en mieux assurer l'observation, il donna l'exemple et assujettit au paiement de la dîme ses propres domaines. Il ordonna en outre que les dîmes seraient partagées, comme les autres revenus ecclésiastiques en quatre parts. Plusieurs conciles reproduisirent les mêmes dispositions, et bientôt l'obligation de payer la dîme fut comptée parmi les principaux commandements de l'Église. On

représenta même cette obligation comme fondée sur le droit divin ou sur la loi de Dieu, contenue dans les livres de Moïse, et cette opinion devint presque générale dans le moyen âge. La dime était plus ou moins étendue suivant les lieux ; elle se percevait en général sur tous les fruits de la terre, quelquefois sur le bétail et même sur les produits de l'industrie et du travail. Mais elle ne s'établit pas sans difficulté. On fut obligé souvent d'employer des menaces de toutes sortes pour en obtenir le paiement, et l'on vit en 794 le concile de Francfort recourir pour cet effet à un expédient qui peut faire juger de l'esprit du temps. Comme les peuples avaient eu beaucoup à souffrir de la famine, on publia que les épis avaient été dévorés par les démons à cause du refus que l'on avait fait de payer la dime. Quelques années plus tard, Louis le Débonnaire, par un capitulaire de l'an 829, prononça des peines contre ceux qui ne cultivaient point leurs terres pour n'être point obligés à cette contribution, tant il était difficile d'accoutumer les peuples à s'y soumettre.

La nécessité de pourvoir aux besoins des églises nouvellement établies fut un autre motif pour exiger rigoureusement la dime en Allemagne et dans les pays du Nord où le Christianisme s'introduisit sous le règne de Charlemagne et dans les siècles suivants. Mais ce fut là que cette loi rencontra les plus vives oppositions. Les peuples de la Thuringe se soulevèrent à cette occasion contre l'archevêque de Mayence, ceux de Danemark contre le roi Canut, qui devint victime de son zèle à faire payer la dime dans ses états. Des révoltes semblables eurent lieu pour le même sujet en Pologne et en d'autres endroits. On conçoit bien qu'il fallait trouver le moyen de subvenir aux dépenses de ces nouvelles églises et à l'entretien du clergé ; mais il semble aussi qu'on aurait dû avoir égard aux dispositions de ces nouveaux chrétiens et craindre de leur rendre la religion odieuse.

S'ils avaient été réellement animés de l'esprit du Christianisme, ils auraient eux-mêmes senti la nécessité de pourvoir, comme les premiers chrétiens, à l'entretien des ministres de l'Église ; mais puisqu'il fallait les y forcer par des mesures de rigueur, c'était une preuve qu'ils n'avaient pas un sincère attachement à la religion, et des exactions pécuniaires quoique justes et légitimes ne pouvaient que les en éloigner et retarder leur véritable conversion. Aussi voit-on dans les lettres du célèbre Alcuin, que les hommes sages attribuaient à des causes de ce genre le peu de succès des missionnaires. Il se plaint de ce qu'on infligeait aux nouveaux chrétiens des amendes pour les moindres fautes, et ajoute qu'on gagnerait davantage si l'on ne semblait pas en quelque sorte plus empressé de les dépouiller que de les instruire (1) ; mais l'ignorance, la corruption des mœurs, l'affaiblissement de la piété et d'autres causes semblables avaient répandu peu à peu, dans une partie du clergé, la cupidité et l'amour des richesses. On eût dit que ne pouvant plus mériter le respect par ses lumières et par ses vertus, il cherchait à obtenir de la considération par des avantages extérieurs, et à s'élever aux yeux du vulgaire par la supériorité que donne la fortune ou le pouvoir temporel. C'était l'effet des mœurs et des préjugés de l'époque ; car les clercs qui ne possédaient ni richesses ni dignités, trouvaient si peu d'égards et de considération, que les laïques ne daignaient pas les admettre à leur table, et qu'ils les obligeaient quelquefois à leur rendre les services propres aux domestiques (2). De là vint que plusieurs employaient toutes sortes de moyens pour attirer des dons et des offrandes. On voit dans le concile de Châlons et dans les autres tenus sous Charlemagne, aussi bien que dans les mémoires et

(1) Alcuin. *Epist.* 104.

(2) Conc. Ticin. *Can.* 19. — Jon. Aurel. *De instit. Laïc.* lib. II, cap. 20.

les Capitulaires de ce prince, quelles étaient les plaintes élevées à ce sujet. De là vint aussi que la simonie, presque inconnue auparavant, se répandit partout et devint bientôt si publique et si fréquente.

Cependant les églises, appauvries par l'effet des spoliations, des guerres et des invasions, ne tardèrent pas à obtenir de nouvelles richesses. La plupart des seigneurs restituèrent ce qu'ils avaient usurpé; les peuples et les souverains signalèrent leur piété par des dons multipliés, et l'opinion répandue dans le cours du dixième siècle qu'on touchait à la fin du monde ne contribua pas peu à rendre plus fréquentes ces libéralités envers les églises et les monastères. On leur donna des terres, des seigneuries, des fiefs considérables et tous les droits temporels qui en étaient la suite. C'est ainsi que le clergé obtint des domaines immenses, des principautés, des duchés et d'autres titres seigneuriaux dans toutes les provinces de l'Europe, et surtout en Allemagne et dans les pays du Nord. Mais ce fut là aussi la cause des querelles qui s'élevèrent au sujet des investitures; car dès que les évêchés furent devenus des fiefs et que les évêques participèrent aux droits de l'autorité souveraine, les empereurs et les rois, en vertu du système féodal, prétendirent avoir le droit de leur donner l'investiture et d'en exiger l'hommage et le serment de fidélité, comme à l'égard de tous les autres possesseurs de fiefs. Ce fut par les mêmes raisons qu'ils réclamèrent la jouissance des revenus pendant la vacance du siège comme pour les autres fiefs vacants, ce qui devint aussi un sujet de longues et vives contestations. Enfin, par cela même que les évêques étaient si riches et si puissants, les princes avaient un grand intérêt à pouvoir compter sur leur dévouement et n'épargnaient rien pour se rendre maîtres des élections et disposer des évêchés en faveur de leurs créatures. Souvent même ils les vendaient au plus offrant comme des fiefs ordinaires; car il n'y avait que

trop de clercs ambitieux qui se présentaient pour les acheter. Les seigneurs se conduisaient de même dans leurs domaines, et entreprenaient d'établir et de destituer les prêtres dans les églises de leurs fiefs sans la participation de l'évêque. On voit pendant longtemps les conciles obligés de faire des canons contre ces abus. L'Eglise, dans le cours du onzième siècle, parvint enfin à les abolir; mais bientôt après les papes revendiquèrent pour eux-mêmes le droit de disposer des bénéfices et nommèrent dans certains cas aux évêchés les plus importants. Ce fut un nouveau sujet de querelles et de divisions. Les souverains réclamèrent contre ces nominations qui faisaient passer quelquefois entre les mains de sujets étrangers ou inconnus les principaux fiefs de leurs États. Les chapitres, de leur côté, voulaient exercer leur droit d'élection, et il arrivait quelquefois que des compétiteurs, ayant chacun leur parti, levaient des troupes et se disputaient par les armes la possession des évêchés. Ces contestations ne cessèrent que vers la fin du moyen âge par l'effet des concordats entre le saint-siège et les souverains.

On a vu précédemment quelles étaient depuis plusieurs siècles les immenses richesses de l'Eglise romaine. Elles s'accrurent encore prodigieusement dans le moyen âge par les libéralités des peuples et des souverains. On sait que les rois d'Angleterre avaient imposé à leurs sujets une contribution spéciale qui se payait chaque année au saint-siège et qui était nommée à cause de sa destination le denier de saint Pierre. Un impôt semblable fut établi dans les royaumes du Nord. D'un autre côté, la multitude des pèlerins qui venaient de toutes les parties de l'Europe visiter les tombeaux des saints apôtres, apportait aux églises de Rome des aumônes et des dons considérables. Enfin les mêmes circonstances auxquelles d'autres églises durent l'acquisition de leurs droits seigneuriaux, donnèrent aussi naissance à l'établissement de la

souveraineté temporelle du saint-siège sur la ville de Rome et sur une grande partie de l'Italie. Cet établissement fut sans contredit l'un des faits les plus remarquables et les plus importants du moyen âge. Il commença un peu avant le milieu du huitième siècle et eut pour fondement les titres les plus légitimes ; car il prit son origine dans l'élection populaire, et des donations successives vinrent bientôt après le consolider et étendre les États du pape. L'Italie, depuis l'invasion des barbares, avait subi le joug des Hérules et des Visigoths, puis avait été reconquise par les empereurs de Constantinople qui songeaient bien plus à l'opprimer qu'à la défendre. Une loi de l'empereur Léon contre les saintes images, excita dans cette province un soulèvement général, et les peuples du duché de Rome, secouant le joug de ce prince hérétique, reconnurent le pape Grégoire II pour chef du gouvernement et lui déférèrent ainsi la souveraineté qui passa de la même manière, c'est-à-dire par l'effet du vœu populaire, à ses successeurs dans le siège apostolique. Telle fut l'origine et le premier fondement de la souveraineté temporelle du saint-siège. Comme les Lombards, déjà maîtres d'une partie de l'Italie, voulurent un peu plus tard étendre leurs conquêtes sur la ville de Rome, les papes invoquèrent le secours des Français contre les attaques de ces barbares ambitieux, et pour répondre à cette prière, Pépin et ensuite Charlemagne, venus à leur défense, augmentèrent leurs États par la donation de plusieurs provinces conquises sur les Lombards. C'est ainsi qu'au moment où l'Église s'étendait chaque jour dans un plus grand nombre de royaumes par la conversion des peuples du Nord, la Providence ménageait au souverain pontife un moyen d'exercer plus librement et avec plus d'indépendance les droits de son autorité spirituelle.

On ne saurait dissimuler toutefois que si la puissance temporelle de l'Église offrit des avantages incontestables,

elle eût aussi ses inconvénients nécessairement attachés à toutes les institutions humaines, et l'histoire en fournit des preuves multipliées. Les abus du gouvernement affaiblirent l'autorité morale du clergé et lui enlevèrent ou diminuèrent l'affection et le respect des peuples ; il fallut souvent recourir à la force des armes pour comprimer des révoltes, et ce triste expédient ne contribua pas à rendre la religion florissante. On vit un grand nombre de fois, dans le cours du moyen âge, les peuples d'Italie organiser des insurrections pour se soustraire à la domination du clergé, et les papes obligés, pour maintenir leur autorité temporelle, d'employer les censures ecclésiastiques et d'invoquer les secours des puissances étrangères. Or on comprend que cette obéissance forcée et les moyens employés pour l'obtenir, n'étaient pas propres à gagner l'attachement des peuples, et que l'autorité spirituelle devait perdre en influence à proportion de ce que gagnait l'autorité temporelle. Qui ne sait les déclamations et les attaques violentes sans cesse reproduites pendant plusieurs siècles contre les richesses et la domination du clergé. On sait surtout qu'elles avaient pour prétexte le mauvais usage que faisaient de leurs richesses un grand nombre d'ecclésiastiques plus occupés de plaisirs ou d'affaires temporelles que des devoirs de leur ministère ; car les seigneuries devinrent pour les évêques une source de distractions et donnèrent naissance ou fournirent un aliment à l'ambition, à la cupidité, au luxe et à tous les vices inséparables des cours.

Les évêques, à raison de leurs fiefs, prenaient part comme les autres seigneurs aux affaires du gouvernement, et se rendaient pour cet effet aux assemblées de la nation et aux conseils des princes. Ils y étaient appelés d'ailleurs à cause de leur instruction et comme pouvant y apporter les lumières et les connaissances qui manquaient aux seigneurs laïques. Ils étaient donc presque toujours en voyage, car ces assemblées ne se te-

naient pas dans un lieu fixe, et il fallait se rendre avec une foule de domestiques et de vassaux où se trouvait la cour du prince. Il est vrai que ces assemblées générales étaient aussi des conciles où l'on publiait des règlements confirmés par l'autorité royale, et qui avaient pour effet d'établir plus d'uniformité dans la discipline ; mais le peu de résidence des évêques ne leur permettait guère d'en assurer l'exécution. D'un autre côté, les fiefs des églises entraînèrent les évêques dans les embarras du service militaire ; car la guerre ne se faisait point par des troupes régulièrement enrôlées, mais par le concours de ceux qui possédaient des fiefs. Chacun savait ce qu'il devait fournir d'hommes, de chevaux et d'armes, et il devait les mener lorsqu'il était commandé. Comme les églises possédaient de grandes terres, les évêques se trouvèrent obligés à fournir leur contingent de troupes, et quelques-uns même, par suite des préjugés du temps, crurent devoir marcher à leur tête. Charlemagne, sur la demande des seigneurs, voulut mettre fin à cet abus ; il ordonna que les évêques ne marcheraient point en personne à la guerre et se contenteraient d'y envoyer leurs vassaux ; mais ce règlement fut mal observé, et l'on vit depuis comme auparavant des évêques armés, pris et tués à la guerre. On peut signaler comme les principales causes de cet abus, les préjugés des barbares qui attachaient la considération et la noblesse à la profession des armes, et ensuite la crainte où étaient les évêques de voir usurper les fiefs de leurs églises, s'ils s'abstenaient de marcher à la tête de leurs vassaux, comme les seigneurs laïques. Les mêmes réflexions peuvent s'appliquer aux monastères ; car les abbés devenus seigneurs, se trouvaient aussi mêlés à toutes les affaires publiques, et l'on peut juger combien la discipline monastique devait en souffrir. Leur absence devenait une cause de relâchement, et les grandes dépenses qu'ils étaient obligés de faire leur servaient de prétexte pour se faire donner

plusieurs abbayes et les garder sans scrupule. Enfin les princes disposèrent souvent des monastères comme des fiefs ordinaires. Ils les donnèrent non-seulement à des évêques et à des clercs qui n'étaient point moines, mais encore à des laïques, ou quelquefois ils les prirent pour eux-mêmes, et cet abus dura depuis le huitième siècle jusqu'au dixième. Les seigneurs, sans autre formalité que la concession du prince, allaient se loger dans les monastères avec leurs femmes, leurs enfants, leurs domestiques et leurs chevaux, et consumaient la plus grande partie des revenus, laissant à peine le nécessaire aux moines qu'ils y souffraient pour la forme et qui se relâchaient de plus en plus.

Charlemagne avait fait tous ses efforts pour rétablir les études et la discipline ecclésiastiques. Il fit tenir pour cet effet plusieurs conciles où l'on dressa un grand nombre de réglemens ou de capitulaires qui furent publiés sous la sanction de l'autorité royale pour la réforme des abus. Il ordonna d'établir des écoles dans les cathédrales et les monastères, suivant l'ancien usage, pour l'instruction du clergé, et dans toutes les paroisses pour l'instruction des fidèles. Il fit publier et répandre partout un recueil de Vies des saints pour servir de lecture au peuple. Il fit composer par Alcuin et par Paul Diacre des homélies pour les prêtres. Un peu plus tard, Haimond d'Alberstadt, Raban Maur et quelques autres publièrent aussi pour chaque dimanche des homélies en latin, et plusieurs conciles ordonnèrent de traduire ces homélies en langue romaine vulgaire et en langue tudesque. Les nombreux ouvrages qui nous restent de plusieurs écrivains de cette époque, quoique fort médiocres pour le fond et pour la forme, prouvent que toutes ces mesures ne furent pas sans résultat. Mais les guerres civiles qui continuèrent depuis le règne de Louis le Débonnaire et les fréquentes invasions des barbares, ramenèrent bientôt l'ignorance et replongèrent l'Europe dans un état pire qu'aupara-

vant. Les Normands firent de continuelles incursions dans l'empire français et le désolèrent de tous côtés ; les Hongrois coururent une partie de l'Allemagne ; les Sarrasins, déjà maîtres de l'Espagne, se firent craindre longtemps sur les côtes de l'Italie et occupèrent enfin la Pouille et la Sicile. D'un autre côté, l'établissement du système féodal produisit une sorte d'anarchie et fut pendant longtemps une source de violences et d'hostilités universelles. Les seigneurs, maîtres absolus dans leurs domaines et toujours les armes à la main, ne connaissaient d'autre loi que la force et désolaient les campagnes par les guerres qu'ils avaient continuellement les uns contre les autres. Ils s'emparaient des biens ecclésiastiques ou les partageaient avec des sujets indignes qu'ils établissaient dans les évêchés ou les monastères ; ils se livraient à des exactions de tous genres sur les paysans, sur les commerçants, sur les voyageurs ; et par l'effet de ces désordres funestes à l'agriculture et au commerce, ils produisirent une misère profonde et quelquefois des famines si horribles, que l'on mangeait de la chair humaine. Les clercs eux-mêmes étaient tous les jours exposés à leurs violences, et l'on voit dans les conciles du temps des plaintes continuelles et des censures répétées contre ceux qui frapperaient des clercs ; tant on était loin du respect que leur caractère inspirait dans les premiers siècles. Rome ne fut pas à l'abri de ces désordres. Les petits tyrans d'alentour parvinrent à y dominer par la force, et pendant le dixième siècle, ils disposèrent à leur gré du siège pontifical et tinrent les papes eux-mêmes dans l'oppression. Telle fut la principale source des scandales qui affligèrent alors l'Église romaine.

On comprend facilement quelles durent être pour la religion les suites funestes d'un tel état de choses. Les études et la discipline périssaient et les mœurs se corrompaient de plus en plus. Il était difficile de tenir des conciles à cause des hostilités universelles, et encore

plus de faire exécuter les ordonnances qu'on y publiait. Les seigneurs, cantonnés dans leurs châteaux, se contentaient d'y faire célébrer l'office par leurs chapelains ou par les curés de leurs domaines, et en vertu du droit de patronage, ils prétendaient les choisir et les remplacer à volonté. Les évêques ne pouvaient corriger ni ces prêtres protégés par les seigneurs, ni surtout les seigneurs eux-mêmes, et quelquefois ils étaient réduits à prendre les armes pour défendre contre eux les terres de leurs églises. Le peuple, plongé dans l'ignorance, n'était plus touché que de ce qui frappe les sens; la religion se réduisait, pour un grand nombre, à quelques pratiques extérieures de dévotion, et ceux même qui avaient une piété réelle étaient portés par l'esprit du temps à la faire éclater par des effets extraordinaires, comme le seul moyen de faire impression sur des hommes grossiers que le raisonnement ni les exhortations ne pouvaient émouvoir. De là vint l'usage si fréquent des flagellations et de la discipline. On sait que depuis l'invasion des barbares, le fouet et les punitions du même genre étaient partout en usage. La règle de saint Colomban punissait les moindres fautes d'un certain nombre de coups de fouet. Les autres règles monastiques prescrivirent également ces punitions qui furent même adoptées par les évêques à l'égard des clercs, au moins dans quelques endroits, et le quatrième concile de Brague, tenu vers la fin du septième siècle, leur défend seulement de punir par des coups les prêtres, les abbés et les diacres, si ce n'est pour les fautes les plus graves. Ainsi les flagellations ne furent qu'une imitation volontaire de la pénitence canonique. On doit remarquer comme un reste de ces flagellations, ordonnées envers les pénitents, l'usage perpétué pendant si longtemps d'infliger quelques coups de baguette aux excommuniés qui recevaient l'absolution des censures.

L'ignorance était si profonde, que des prêtres, quel-

nefois, ne savaient pas le latin, et qu'un grand nombre de laïques, suivant les expressions du concile de Troslé, arrivaient à la vieillesse sans être instruits de la foi, ni même savoir les paroles du symbole et de l'oraison dominicale, et surtout sans les comprendre; car on négligeait de leur en donner l'explication en langue vulgaire, et de là vint que les conciles furent obligés de faire des canons pour prescrire cette explication. C'était le premier objet des écoles que devaient tenir les curés pour l'instruction du peuple; mais elles n'étaient guère fréquentées que par les enfants; et comme plusieurs n'y assistaient pas, et que l'usage des instructions familières, que nous appelons catéchisme, n'existait pas ou du moins n'était pas général, une partie du peuple n'avait d'autre moyen de s'instruire des vérités et des devoirs de la religion que les homélies des pasteurs ou les instructions des parents et celles des parrains, dont une obligation principale était d'enseigner la religion à leurs filleuls. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer qu'il n'y avait pas alors comme aujourd'hui des instructions pour la première communion, puisqu'on était dans l'usage de donner la communion aux enfants aussitôt après le baptême. Les ténèbres de l'ignorance contribuèrent à entretenir la superstition et la crédulité dont nous avons signalé déjà les effets. Ce fut depuis le neuvième siècle qu'on vit se multiplier davantage les histoires fabuleuses, les fausses légendes, les miracles suspects et les ouvrages apocryphes. Ce fut alors aussi que les épreuves judiciaires furent le plus en crédit. Charle-magne, dans un capitulaire de l'an 779, avait autorisé celle de la croix, et dans son premier testament il avait ordonné qu'elle servirait pour terminer les contestations entre ses enfants. La loi salique avait autorisé l'épreuve de l'eau bouillante; et quant au duel ou combat judiciaire, il était établi par la loi des Bourguignons et de presque tous les autres peuples barbares sortis de la

Germanie. Les hommes libres combattaient avec des armes et les serfs avec le bâton. Charlemagne et Louis le Débonnaire autorisèrent dans plusieurs cas cette épreuve qui n'était pas admise par la loi salique, et plus tard l'empereur Othon II, sur la demande des seigneurs italiens, fit une loi portant que, dans les contestations sur les propriétés, les questions de faux seraient décidées par le combat judiciaire. On prétend, sur la foi d'un ancien manuscrit, que l'épreuve de l'eau froide fut établie par le pape Eugène II, pour empêcher de jurer sur l'autel et sur les reliques; car on avait senti le besoin d'entourer le serment judiciaire des plus imposantes solennités pour effrayer les parjures. Cependant Hincmar, qui approuve cette épreuve peu de temps après, ne fait pas mention de l'origine qu'on lui attribue, et son silence sur un fait qui pouvait lui fournir un argument décisif, est un motif suffisant pour la révoquer en doute et même pour la rejeter. Du reste, cette épreuve fut condamnée, deux ans seulement après la mort d'Eugène II, par le concile de Worms tenu l'an 829, ce qui devient une nouvelle raison de douter que ce pape en ait été l'auteur. L'épreuve de la croix avait déjà été défendue en 822 par l'assemblée ou le concile d'Attigny. Le combat judiciaire fut surtout condamné par un grand nombre de conciles, et notamment par le concile tenu à Valence en 855, dont un canon ordonne contre celui qui aura tué son adversaire en duel la pénitence de l'homicide, et contre celui qui aura été tué, la privation des prières et de la sépulture ecclésiastique. Mais cet usage barbare ne laissa pas de se perpétuer et devint, pour ainsi dire, une des procédures ordinaires de la justice féodale. On éleva même la prétention d'y soumettre le clergé lorsqu'il était partie dans un procès, et de l'obliger à trouver des champions pour défendre sa cause. Atton, évêque de Verceil, s'élève avec force contre cet abus dans son *Traité des Souffrances de l'Eglise*. L'ignorance perpétu-

aussi pendant plusieurs siècles les épreuves du feu et du fer chaud, et l'histoire en fournit plusieurs exemples où le clergé lui-même intervint quelquefois. Les autres épreuves subsistèrent moins longtemps.

On ne doit pas oublier, parmi les désordres dont l'Église eut le plus à gémir dans ces siècles ténébreux, la simonie et l'incontinence du clergé. Les princes, comme nous l'avons dit, vendaient souvent au plus offrant les évêchés et les abbayes, ou bien des clercs ambitieux achetaient les suffrages dans les élections, soit à prix d'argent, soit par des promesses, et pour recouvrer ce qu'ils avaient donné, ces évêques simoniaques ordonnaient des prêtres pour de l'argent, et se faisaient payer pour la consécration des églises et pour leurs autres fonctions. Les prêtres eux-mêmes, imitant cet exemple, faisaient payer par les fidèles l'administration des sacrements, le baptême, la confession et les autres fonctions de leur ministère. On peut voir dans les écrits de Pierre Damien, et dans les canons d'un concile tenu à Rome en 1049, par le pape Léon IX, et d'un autre tenu dix ans après par Nicolas II, combien ce désordre était commun. Le nombre des simoniaques était si grand que, dans le premier de ces conciles, comme on proposait de leur interdire le ministère, ainsi qu'à tous les clercs qui auraient reçu d'eux l'ordination, plusieurs s'écrièrent que cette mesure ferait cesser les messes dans toutes les églises. On se contenta donc de prononcer la déposition contre ceux qui étaient coupables de simonie; et quant à ceux qui avaient été ordonnés gratuitement par des simoniaques, de renouveler un canon publié deux ans auparavant, et portant qu'ils ne pourraient exercer leurs fonctions qu'après quarante jours de pénitence. Ce règlement fut confirmé par le concile tenu sous Nicolas II; mais on ajouta qu'à l'avenir celui qui se ferait sciemment donner par un évêque simoniaque serait déposé. Pour ce qui regarde l'incontinence des clercs, nous ferons

connaître dans l'exposé de la discipline les mesures qui furent prises pour y remédier. Mais elles furent très souvent inefficaces. Les désordres à cet égard étaient devenus tels, qu'un grand nombre de clercs et même de prêtres entretenaient publiquement des concubines et comme cet abus était en quelque sorte passé en coutume, surtout dans les provinces du Nord, on voit au concile d'Enham, pour le déraciner plus sûrement, statuer, avec l'approbation du roi d'Angleterre, que les prêtres qui garderaient la continence auraient le privilège de la noblesse.

C'est ainsi qu'au milieu de la corruption et des progrès de l'ignorance, l'Église ne cessait de s'élever contre les abus et de maintenir par des lois nouvelles les anciennes règles de la discipline. La vie en communauté depuis longtemps prescrite par les conciles de quelques provinces, était sans contredit le meilleur moyen d'entretenir dans le clergé l'esprit de désintéressement et la pureté des mœurs. Aussi dans les premières années du neuvième siècle, les évêques prirent des mesures pour faire vivre en commun les clercs de leur ville épiscopale et des autres villes les plus importantes. Ils leur assignèrent dans ce but une partie des biens ecclésiastiques, ils leur en laissèrent la jouissance et l'administration, et ce fut l'origine des prébendes dans les églises cathédrales et collégiales; car plus tard, quand les chanoines se relâchant refusèrent de vivre en commun, ils conservèrent la jouissance des revenus qui leur étaient attribués. Saint Chrodegand, évêque de Metz, dans le huitième siècle, avait fait revivre cette ancienne institution et rédigé pour la communauté de ses clercs une règle qui fut adoptée avec quelques modifications par un concile d'Aix-la-Chapelle, et suivie pendant longtemps dans la plupart des Églises. Les désordres du dixième siècle firent tomber un grand nombre de ces communautés, mais plusieurs furent rétablies dans le siècle suivant, et

es règlements d'un concile de Rome en 1059, renouvelés en 1063 par Alexandre II, prescrivirent aux clercs, non-seulement de vivre ensemble dans un cloître, mais aussi de mettre en commun tous les revenus qu'ils tiraient de l'Église, au lieu que la règle d'Aix-la-Chapelle leur permettait de garder leurs patrimoines et la jouissance de leurs bénéfices. Quelques communautés avaient déjà pris pour règle de mettre en commun leurs revenus et d'interdire à leurs membres de rien posséder en propre. Ceux qui embrassèrent cette réforme furent nommés chanoines réguliers. La plus ancienne communauté de ce genre que l'on connaisse fut celle de Saint-Ruf d'Avignon, fondée en 1039.

Des réformes analogues furent opposées au relâchement de la discipline monastique. Charlemagne avait déjà pris des mesures à cet effet, et confirmé par ses Capitulaires les lois publiées dans le même but par divers conciles tenus sous son règne. Louis le Débonnaire poursuivit cette entreprise et publia dans une assemblée tenue à Aix-la-Chapelle en 817, des règlements qui avaient pour objet d'établir une discipline uniforme dans les monastères et de faire observer plus exactement la règle de saint Benoît. Mais les invasions des Normands et l'usurpation des biens monastiques par les seigneurs, amenèrent bientôt un relâchement plus grand qu'auparavant. L'établissement de la congrégation de Cluni, au commencement du dixième siècle, servit à relever l'état monastique, et contribua en même temps à faire revivre bientôt après la régularité dans le clergé et la piété parmi les fidèles, car un grand nombre de monastères embrassèrent partout cette réforme, et devinrent tout à la fois des écoles de science et de vertu. C'est de la congrégation de Cluni que sortirent les plus grandes lumières de l'Église pendant deux cents ans. Mais les richesses et le luxe qui en est la suite y introduisirent enfin l'oisiveté et le relâchement, et l'on vit plus tard la congrégation de

Cîteaux, établie vers la fin du onzième siècle, après avoir donné pendant plusieurs siècles l'exemple d'une régularité parfaite et des plus éclatantes vertus, déchoir également par l'influence des mêmes causes. Telle fut toujours pour les ordres monastiques la suite inévitable de l'accroissement des richesses. On conçoit en effet que si elles contribuent presque toujours à faire naître la sensualité et la corruption des mœurs parmi les simples fidèles, elles ne peuvent manquer de nuire tôt ou tard à ceux qui par état font profession de pauvreté. Les anciens moines étaient pauvres, non pas seulement en particulier, mais en commun. Ils vivaient du travail de leurs mains, et s'ils avaient des terres ils les cultivaient eux-mêmes pour en tirer leur subsistance et joindre la fatigue du travail aux autres pratiques de mortification. Ils avaient ainsi trouvé le secret d'éviter les inconvénients de la richesse et de la mendicité. Mais la piété des peuples, en faisant aux monastères des donations successives, changea la condition des moines; ils eurent non-seulement des terres immenses, mais des seigneuries, des vassaux et des serfs. L'administration de ces domaines et de ces revenus devint une source de distraction pour les abbés, pour les économes, pour tous les officiers du monastère et même pour la communauté, qui il fallait au moins rendre compte des affaires les plus importantes. C'était une chose singulière que de voir un moine choisi pour abbé, devenir seigneur, commander à un grand nombre de vassaux, et quelquefois les mener à la guerre, prendre part aux affaires publiques et au gouvernement de l'État, paraître souvent à la cour, ne voyager qu'en équipages magnifiques, en un mot rentrer par tant de portes dans le monde qu'il avait quitté. Il lui était difficile, au milieu de tant d'occupations étrangères, de veiller au maintien de la discipline et l'esprit monastique s'affaiblissait insensiblement. Les richesses de la communauté permettaient de construire

s bâtiments magnifiques, d'acheter des fourrures et des vêtements précieux, de faire meilleure chère et de se procurer d'autres délicatesses fort peu compatibles avec l'esprit de pauvreté et de mortification. L'austérité de la règle se mitigeait par degrés, et les adoucissements une fois établis ne tardèrent pas à être regardés comme légitimes et autorisés par l'usage. La règle fut tellement abolie en quelques endroits, que les moines étaient comme de véritables bénéficiers, et recevaient leur substance et leur vestiaire en argent dont ils disposaient à volonté. On voit dans le concile de Cognac, de l'an 1238, des plaintes contre ces abus, et des règlements pour y remédier.

L'Église prit aussi des mesures dans une multitude de conciles contre les violences, les pillages, les hostilités et les autres désordres du moyen âge. Elle prononça l'excommunication contre ceux qui établissaient de nouveaux droits de péage sur les marchandises ou autres objets des voyageurs; contre ceux qui les dépouillaient par violence, qui usurpaient les biens des églises ou des monastères, qui frappaient ou maltrahaient les clercs, les moines ou les pèlerins. Elle se vit même obligée, pour mettre un frein à la cupidité, au milieu des invasions qui désolaient l'Europe, de prononcer la même peine contre ceux qui fourniraient des armes, des vivres ou d'autres secours aux infidèles; car l'espoir d'un bénéfice considérable devenait une tentation qui ne s'arrêtait jamais toujours devant l'intérêt public. Enfin, vers le milieu du onzième siècle, l'Église vint à bout de remédier, au moins en partie, aux désordres de l'anarchie et des hostilités universelles par l'établissement de la trêve de Dieu. On ordonna que toute hostilité devrait être suspendue depuis le mercredi soir jusqu'au lundi de la semaine suivante; qu'il serait défendu en tous temps d'attaquer par la violence les clercs, les moines, les religieux, les laboureurs et les artisans, surtout lorsqu'ils

allaient à l'église et qu'ils en revenaient, ou lorsqu'ils menaient des femmes avec eux, et qu'enfin les églises avec les maisons d'alentour jusqu'à trente pas seraient des asiles inviolables pour tous ceux qui viendraient s'y réfugier. Un pareil règlement fait voir quelle était la grandeur du mal. Cette trêve, d'abord ordonnée en France par divers conciles tenus depuis l'an 1031 fut établie en Angleterre avec quelques modifications l'an 1042, par le roi saint Édouard. L'empereur Henri I la fit recevoir l'année suivante par les seigneurs de ses états, dans un concile tenu à Constance. Elle fut confirmée dans la suite par un grand nombre de conciles et par plusieurs papes avec les censures les plus rigoureuses contre ceux qui la violeraient; mais la multitude même des règlements faits à ce sujet est une preuve qu'elle était mal observée.

L'Église avait maintenu les pénitences canoniques et en avait même augmenté la rigueur; car l'usage s'établit de multiplier les pénitences suivant le nombre des crimes, en sorte que celui qui en avait commis plusieurs, soit de la même espèce, soit différents, devait accomplir pour chacun d'eux le temps marqué par les canons, et qu'il pouvait se trouver ainsi condamné à la pénitence non-seulement pour toute sa vie, mais pour plusieurs siècles. On sait, d'ailleurs, qu'elles ne s'appliquaient pas seulement, comme dans les premiers siècles, à l'apostasie, à l'adultère et à l'homicide, mais qu'elles s'étendaient sur tous les crimes publics, tels que le vol, l'usure, l'ivresse, les maléfices, les sortilèges et autres superstitions. Enfin on ne se contentait pas, comme dans les premiers temps, d'imposer la pénitence à ceux qui la demandaient, et d'excommunier les pécheurs scandaleux qui ne venaient pas s'y soumettre volontairement. Mais depuis le neuvième siècle il y eut des pénitences forcées qu'on imposait aux pécheurs obstinés, et qu'on leur prescrivait d'accomplir. On employait même le secours de la puissance

ulière pour les y contraindre. On avait déjà vu, au sixième siècle, le sixième concile de Tolède ordonner que ceux qui abandonneraient la pénitence après l'avoir acceptée seraient renfermés dans des monastères pour accomplir. Les capitulaires publiés sous Charlemagne et ses successeurs établirent des règlements analogues sur les pécheurs même qui n'auraient pas reçu la pénitence, au moins pour certains crimes énormes, tels que l'adultère, l'inceste, le meurtre d'un évêque, d'un évêque ou d'un diacre. Ils ordonnèrent que les coupables seraient tenus de se renfermer dans un monastère ou d'accomplir ailleurs la pénitence imposée par les canons, de s'abstenir toute leur vie, suivant les prescriptions moniques, soit de l'usage du mariage, soit aussi des armes ou de la milice et de toutes fonctions publiques. Si le coupable refusait de se soumettre, il devait être arrêté par le magistrat et mis en prison (1). Quelquefois les évêques faisaient défense aux pécheurs impénitents de boire du vin, de manger de la viande, de monter à cheval, de porter les armes ou d'autres défenses semblables. On voit un exemple dans une lettre du pape Nicolas I^{er} à Étienne, comte d'Auvergne, qui avait chassé de son siège l'évêque de Clermont. Il lui ordonne de le rétablir et de se présenter devant un concile pour se justifier de ce crime et de plusieurs autres dont il était accusé. Autrement, ajoute le pape, nous vous défendons l'usage de la viande et du vin jusqu'à ce que vous veniez vous justifier devant nous. On voit, dans quelques autres lettres du même pape, qu'on observait encore dans la pénitence publique les anciens usages et les degrés marqués par les canons (2).

Mais toutes ces mesures contre les pécheurs demeu-

1) Capitul. lib. V, art. 300; lib. VI, art. 71 et 98; lib. VII, art. 238 et 433.

2) Nicol. I. *Epist.* 17 et 24.

raient trop souvent inefficaces. Les plus grands coupables ayant les armes à la main, se montraient ouvertement rebelles et indociles à l'autorité des évêques; plusieurs s'adressaient à des prêtres ignorants ou complaisants qui leur imposaient des pénitences légères suivant des canons sans autorité, et souvent ceux qui l'avaient reçue ne l'accomplissaient qu'imparfaitement et n'en devenaient pas meilleurs. Le concile de Châlons, en 813, plusieurs autres dans la suite, ordonnèrent de se conformer aux anciens canons et de rejeter les nouveaux pénitentiels publiés par des auteurs inconnus; mais le règlement fut mal observé et le relâchement continu. On trouve des plaintes à ce sujet dans le *Traité de Jonas d'Orléans*, sur les Devoirs des laïques, dans le *livre d'Halitgaire* sur les Règles de la pénitence, et dans l'opuscule de Pierre Damien. L'usage s'était d'ailleurs établi de racheter la pénitence par des aumônes, des pèlerinages, des flagellations, des prières ou d'autres bonnes œuvres, et comme en vertu de la communion des saints, les prières et les bonnes œuvres des justes peuvent être utiles aux pécheurs eux-mêmes, et surtout leur obtenir la rémission des peines satisfactoires, on vit des saints, dans le onzième siècle, faire profession de consacrer à la pénitence pour les autres. Les évêques dès le temps de Charlemagne, comme on le voit par les actes du concile de Tours, de l'an 813, avaient invoqué le secours de la puissance séculière contre les pécheurs publics qui refusaient de se soumettre à la pénitence, et qui ne tenaient aucun compte de l'excommunication. Ce fut l'occasion des ordonnances qu'on trouve à ce sujet dans les Capitulaires; elles furent renouvelées par l'empereur Arnoul dans un concile ou parlement tenu à Tribur en 895, où il ordonna que tous les comtes de ses états feraient arrêter les excommuniés indociles et opiniâtres pour les lui amener. Mais l'anarchie féodale et les désordres du dixième siècle vinrent su-

empêcher du moins bien souvent l'exécution de ces lois.

Elles ne demeurèrent cependant pas sans effet ; car les donnèrent à l'excommunication le caractère d'une peine temporelle , dont les suites s'aggravèrent peu à peu jusqu'à produire tous les effets d'une véritable mort civile. Une loi de Childebert II, publiée en 595, avait déjà donné la privation de toute charge et la perte des biens, contre ceux qui se seraient mis dans le cas d'être excommuniés pour des mariages incestueux. Un capitulaire de Pépin le Bref reproduit et confirme les canons du concile de Verneuil, en 755, portant défense aux excommuniés dont il s'agit, ainsi qu'aux prêtres excommuniés et rebelles d'entrer dans l'église et de manger avec aucun chrétien, et en outre, défense à tous les fidèles d'avoir aucun commerce avec eux et même de les saluer, sous peine d'encourir aussi l'excommunication. Il prononce de plus la peine d'exil contre ceux qui demeurent opiniâtres. On trouve des dispositions semblables dans un capitulaire de Louis le Débonnaire, pour confirmer les pénitences ordonnées par un concile de Thionville contre les meurtriers des clercs. On peut y remarquer qu'il condamne à la prison, dans un lieu de bannissement, celui qui passerait un an et un jour sans satisfaire l'église. Enfin un autre capitulaire prive du droit d'accuser ou de se défendre en justice, et d'y paraître à aucun titre, tous ceux qui sont frappés d'anathème (1). Cette législation devint bientôt commune à toute l'Europe, et les excommuniés qui n'avaient pas soin de se faire absoudre dans un temps fixé, et au plus tard avant l'expiration d'un an et un jour, étaient notés d'infamie, incapables de tout acte civil, déchus de tous droits et exclus de la société. La défense de communiquer avec eux s'étendait jusqu'à leurs femmes, à leurs enfants, à

(1) Capitul. lib. VII, art. 215.

leurs domestiques, et le pape Grégoire VII fut obligé d'apporter des restrictions à cette défense, dont il est facile de comprendre les nombreux inconvénients. On voulut rendre aussi l'excommunication plus terrible par des formules et des cérémonies extraordinaires propres à frapper l'imagination des peuples. On peut en voir un exemple au concile de Lyon, dans l'excommunication de l'empereur Frédéric. Il faut remarquer, du reste, qu jusqu'au douzième siècle on continua de distinguer l'anathème de la simple excommunication. Ainsi le concile de Beauvais, tenu en 845, ordonne aux évêques de n'excommunier que pour des crimes notoires, et de ne prononcer anathème contre personne que du consentement du concile de la province et après les monitions canoniques. Un règlement fait au synode d'Elne, en Roussillon, l'an 1027, pour l'établissement de la trêve de Dieu, prononce l'excommunication contre ceux qui ne s'y conformeraient pas, et il ajoute qu'au bout de trois mois cette peine serait convertie en anathème. La simple excommunication avait des effets plus ou moins restreints, même dans l'ordre spirituel, et ce n'est qu'à l'anathème ou à l'excommunication complète que se trouvaient attachés tous les effets de la mort civile.

On vient de voir les moyens qu'employa l'Eglise pour réprimer les désordres et les scandales dont elle eut à gémir dans ces temps d'ignorance et d'anarchie, et particulièrement dans le dixième siècle. Ces désordres et surtout la vie déréglée de plusieurs papes sont devenus pour les ennemis de l'Eglise un texte fécond de déclamations; mais il ne faut pas juger de cette époque uniquement par les taches qu'on peut y remarquer, ni croire que la corruption et l'ignorance, quoique malheureusement trop répandues aient terni complètement la face du Christianisme et obscurci son éclat. Les détails de l'histoire nous offrent partout à côté de ces ombres un contraste brillant, et l'on peut dire qu'au milieu de

ténèbres et des scandales de ces temps malheureux, on voit éclater plus que jamais la protection de Jésus-Christ sur son Église ; non-seulement la foi se maintient dans toute sa pureté, mais elle s'étend et s'affermir dans les provinces du Nord ; l'enseignement catholique se perpétue sans altération ; les monastères se multiplient et conservent, malgré le relâchement introduit dans plusieurs, les traditions de la science et de la discipline ; une multitude de saints personnages, dans tous les états et dans toutes les conditions se signalent par leur zèle et donnent l'exemple des plus éminentes vertus ; les conciles s'élèvent avec force contre les désordres et les abus ; enfin l'Église proteste alors comme toujours, par son enseignement, par ses lois, par ses institutions et par la vie sainte d'une foule de pasteurs et de simples fidèles, contre les vices qu'elle est obligée de souffrir. C'est d'ailleurs un fait remarquable que la conduite déréglée de quelques pasteurs indignes ne leur fit rien perdre de leur autorité, et que les peuples ne cessèrent pas de respecter en eux la sainteté du caractère dont ils étaient revêtus ; leur mauvais exemple pouvait bien nuire à quelques particuliers et devenir un scandale pour les faibles ; mais leur ministère n'en contribuait pas moins à maintenir la pureté de la foi, les règles de la morale, les pratiques du culte et l'influence du christianisme sur la société. C'est ce qui doit frapper surtout pour l'Église de Rome en particulier. Si des pontifes vicieux souillèrent quelquefois la chaire de saint Pierre par de honteuses débauches, Dieu ne permit pas que l'indignité des personnes nuisit à l'autorité du siège ; on les reconnut partout comme chefs de l'Église, on continua de s'adresser à eux comme à leurs prédécesseurs pour toutes les affaires importantes, et par un effet bien visible de la Providence, aucun d'eux, pas même le plus déréglé de tous, ne fit aucune décision qui portât la moindre atteinte à la pureté du christianisme ; au contraire leurs lettres et

leurs décrets ne tendent qu'au maintien de la discipline et à la répression des abus; en un mot, dans ces siècles si décriés comme dans tous les autres, le siège de Rome a été l'oracle de la foi aussi bien que le centre de l'unité catholique, et c'est de là que vinrent enfin par les soins de Léon IX, de Grégoire VII et de plusieurs autres papes vertueux, les mesures les plus propres à remédier aux maux de l'Église.

Quoique le malheur des temps soit venu arrêter partout le mouvement imprimé à l'esprit humain par le génie de Charlemagne, toutefois ses efforts pour le rétablissement des études ne furent pas complètement stériles. On compte en France dans le cours du neuvième siècle, un grand nombre d'évêques et de moines qui se rendirent célèbres par leurs écrits. Tels furent Hincmar de Reims, Raban Maur, archevêque de Mayence, Agobard de Lyon, Jonas et Théodulfe d'Orléans, Loup, abbé de Ferrière, Paschase Ratbert et beaucoup d'autres. Il est vrai que leurs ouvrages montrent peu de génie, peu d'élévation et de goût; les matières le plus souvent n'y sont qu'effleurées et traitées d'une manière fort obscure; mais ils servaient toujours à conserver les traditions du dogme et de la discipline; on y voit une extrême attention à ne pas s'écarter de l'enseignement catholique et à s'appuyer constamment sur l'Écriture sainte, sur l'autorité des anciens Pères et sur les canons des conciles. La plupart des écoles, principalement celles des métropoles, se perpétuèrent malgré les ravages des Normands, et plusieurs conservèrent leur réputation. Telles furent entre autres celles de Paris, de Reims, de Lyon, celles de Corbie, de Fulde et de plusieurs autres monastères. Les soins d'Alfred le Grand produisirent en Angleterre, à la fin du neuvième siècle, les mêmes effets qu'avait produits en France le zèle de Charlemagne, et un peu plus tard, le même mouvement se poursuivit en Allemagne par les efforts des moines et les encouragements des empereurs.

Nous avons déjà dit combien la congrégation de Cluni, dès le commencement du dixième siècle, contribua au rétablissement de la piété et des études. C'est ainsi que la Providence ménageait des ressources contre l'ignorance ou le relâchement, et que malgré les désordres de ces temps malheureux, l'Église n'a pas cessé un instant de montrer d'une manière éclatante le caractère de sainteté qui lui est essentiel.

Le christianisme s'était établi dès le huitième siècle dans une partie de l'Allemagne par les soins de saint Boniface, archevêque de Mayence. Charlemagne contribua par ses victoires à l'établir chez les Saxons; mais il fut obligé pour l'affermir chez ce peuple indomptable, de recourir à des moyens violents qui produisirent un grand nombre de conversions forcées ou du moins peu solides, car elles n'étaient pas l'effet d'une persuasion éclairée; on s'était plus empressé de donner le baptême que d'instruire ceux qui se présentaient pour le recevoir, et ce ne fut qu'avec le temps et par des soins multipliés qu'on parvint à rendre ces nouveaux chrétiens sincèrement attachés à la religion qu'on leur avait imposée. On fonda pour cet effet plusieurs monastères dans le pays, comme Fulde, Corbie et Magdebourg qui ne tarda pas à devenir une métropole. C'étaient autant de maisons centrales d'où l'on envoyait des missionnaires dans les lieux qui en avaient besoin, et les écoles qu'on s'empressa d'y établir, et qui bientôt devinrent très-célèbres, étaient comme des séminaires où l'on élevait les enfants du pays pour les instruire de la religion et des lettres, les former à la vertu et les rendre capables des fonctions ecclésiastiques. Ainsi ces nouvelles églises furent bientôt en état de se soutenir par elles-mêmes sans avoir besoin de secours étrangers. La foi pénétra peu de temps après en Danemark, en Suède et dans les autres provinces du Nord, où les missionnaires appuyés d'abord par les empereurs ou les autres princes d'Occident ne tardèrent

pas à obtenir aussi la protection des rois du pays ; car ces princes barbares, naturellement frappés de la civilisation chrétienne, devaient facilement prendre le parti de l'introduire dans leurs états, et se faire honneur d'appartenir à la grande famille européenne par la profession du christianisme. Aussi plusieurs s'empressèrent de recevoir le baptême et contribuèrent à la conversion de leurs sujets. Le pape conférait ordinairement la dignité épiscopale au chef d'une nouvelle mission, avec la faculté d'établir son siège dans le lieu qu'il jugerait convenable. Il lui donnait aussi le pallium et les pouvoirs de métropolitain, afin qu'il pût instituer d'autres évêques suivant les besoins des nouvelles églises, sans être obligé de recourir à Rome.

L'empereur Othon le Grand, à l'exemple de Charlemagne, fit servir ses victoires à l'affermissement et aux progrès de la foi chez les peuples du Nord. Il imposa au roi de Danemark, entre autres conditions de la paix, celle de consentir à l'établissement de plusieurs évêchés dans ses états. Il força également Boleslas, duc de Bohême, à laisser une pleine liberté aux missionnaires et à mettre fin aux persécutions qu'il exerçait contre ses sujets chrétiens. Il établit aussi plusieurs évêchés dans la Saxe, dans la Prusse et dans quelques autres provinces d'Allemagne. Enfin il protégea de tout son pouvoir les missions en Russie, où le christianisme fit bientôt après, c'est-à-dire vers la fin du dixième siècle, des progrès rapides dus au zèle de saint Wladimir. Ce fut aussi vers le même temps que la religion s'établit en Pologne par les soins du duc Micislas, dont l'exemple et l'autorité amenèrent en peu de temps la conversion de ses sujets. Depuis ce moment, la Pologne, jusqu'alors peu connue, obtint parmi les nations chrétiennes une célébrité qui alla toujours croissant. Il en fut de même pour la Hongrie, convertie alors par les soins du roi saint Etienne, dont le règne fut signalé par un grand

nombre de lois où se manifeste avec éclat l'heureuse influence de la civilisation chrétienne. Enfin c'est aussi vers ce temps que la Bohême, le Danemark, la Norvège et la Suède, où la foi avait fait déjà de grands progrès, commencèrent à prendre rang parmi les nations chrétiennes, par la conversion de leurs souverains et par l'abolition de l'idolâtrie. On peut donc signaler la fin du dixième siècle comme une des époques où le christianisme fit les conquêtes les plus étendues. Le rit grec avait été d'abord établi dans la Pologne, dans la Bohême et dans quelques provinces voisines, parce que le christianisme y avait été introduit par les Grecs ; mais ce rit ne subsista que dans quelques endroits, car les missionnaires de l'Occident qui procurèrent la conversion des souverains, firent adopter le rit latin. Il n'en fut pas de même en Russie où le christianisme fut prêché par des missionnaires envoyés de Constantinople, et c'est par cette raison que les patriarches de cette ville étendirent suivant l'ancien usage leur juridiction sur cette province, et qu'elle fut entraînée bientôt après dans le schisme des Grecs. Il ne sera pas hors de propos de remarquer en passant que depuis longtemps les nestoriens avaient fait connaître le christianisme jusqu'aux extrémités de l'Asie, dans les Indes et dans la Chine, et que vers la fin du dixième siècle, ils parvinrent à le répandre davantage dans la Tartarie, par la conversion d'un souverain devenu célèbre bientôt après sous le nom de prêtre Jean.

L'Église d'Orient s'affaiblissait de jour en jour par les conquêtes des Musulmans, par les entreprises des empereurs sur les droits de l'autorité spirituelle, par les prétentions ambitieuses des patriarches de Constantinople, par l'obséquieuse servilité du clergé, par les divisions intestines, par les progrès de l'ignorance et par les autres causes que nous avons précédemment signalées. On vit encore dans la première moitié du neuvième siècle, pendant les persécutions des iconoclastes,

cette église illustrée par de brillants exemples de courage et de sainteté; mais c'étaient, pour ainsi dire, comme les dernières lueurs d'un flambeau près de s'éteindre. Les études avaient été presque anéanties sous les empereurs iconoclastes; elles se rétablirent par les soins de l'empereur Basile et continuèrent sous Léon le Philosophe et ses successeurs; mais on peut juger de ce qu'elles étaient par les ouvrages qui nous restent des écrivains de ce temps-là. Leur langage est assez pur, mais leur style est affecté, et quant au fond, il ne présente guère que des lieux communs, de vaines déclamations et des réflexions vulgaires ou inutiles. On en peut voir un exemple dans Siméon le Métaphraste qui a laissé tant de vies de saints écrites avec emphase et gâtées par les faux ornements dont il a prétendu les embellir. On voit en général, chez les Grecs, autant et peut-être plus que chez les Latins, le défaut de critique et de goût, la petitesse des idées, l'amour du merveilleux, le goût des fables et des superstitions, c'est-à-dire tous les effets de l'ignorance ou des études incomplètes. Il suffit pour ce qui est des fables, de citer, outre les Vies des saints dont nous venons de parler, l'histoire de l'image miraculeuse d'Edesse, par Constantin Porphyrogénète. Quant aux superstitions, l'histoire byzantine en fournit des exemples à chaque page; il n'y a presque point d'empereur qui monte sur le trône ou qui en descende sans présages et sans prédictions. Il se trouve toujours quelque moine fameux qui a promis l'empire à un grand capitaine, et qui est fait évêque d'un grand siège par le nouvel empereur à cause de cette prédiction souvent faite par un imposteur et vérifiée par l'effet du hasard. Le commerce des Musulmans produisit en Orient un autre mal tout opposé, je veux dire l'impiété et le mépris manifeste de la religion. C'est de là que vinrent les attaques contre les saintes images, la haine contre les moines, et toutes les profanations des iconoclastes. Mais on en vit surtout un effet déplorable

dans les jeux sacrilèges de l'empereur Michel qui s'amusa avec ses bouffons, à contrefaire par dérision les cérémonies de l'Église, et jusqu'au saint sacrifice. La lâcheté de Photius qui voyait ces impiétés et qui les souffrait fut encore un autre scandale, et doit suffire pour juger de ce qu'était l'Église grecque, puisque malgré cette lâche complaisance, il trouva un grand nombre d'évêques pour le soutenir. Il est vrai qu'il fut enfin condamné par le huitième concile général; mais il ne laissa pas de conserver toujours beaucoup de partisans, et vint à bout de se faire rétablir plus tard par un nombreux concile, dès qu'il eut recouvré la faveur impériale, tant les empereurs étaient maîtres de la religion et les évêques disposés à souscrire à toutes leurs volontés. Photius donna un autre exemple d'impiété et de lâche adulation, celui de canoniser des princes qui n'avaient rien fait pour le mériter, de faire bâtir des églises en leur honneur et de leur consacrer des fêtes, comme il fit pour un fils aîné de l'empereur Basile, afin de le consoler de sa mort. Constantin Monomaque voulut en faire autant pour Zoé à qui il devait l'empire.

Mais ce qui contribua le plus à la décadence de l'Église grecque, ce fut l'ambition des patriarches de Constantinople. Ils s'étaient fait donner le premier rang parmi les patriarches de l'Orient, et en vertu de cette primauté, ils ne tardèrent pas à vouloir étendre leur juridiction sur les patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Ils vinrent facilement à bout de cette entreprise, surtout après l'invasion des Musulmans; car les patriarches de l'Orient, opprimés par les infidèles et chassés quelquefois de leurs églises, se virent obligés souvent de recourir à la protection des empereurs, de réclamer leur secours, et de se mettre ainsi sous la dépendance des patriarches de Constantinople, dont le crédit pouvait les servir. On avait vu plusieurs fois les patriarches de Constantinople profiter de leur influence pour entraîner

dans le schisme presque toutes les églises de l'Orient. Photius alla plus loin. Il voulut se mettre sur un pied d'égalité avec le pape, et rendre son église indépendante du saint-siège. Le fondement de cette prétention ambitieuse était que la ville de Constantinople devenue capitale de l'empire, avait hérité de toutes les prérogatives de l'ancienne Rome, d'où il concluait que tous les privilèges et les droits du souverain pontife devaient appartenir au patriarche de Constantinople ; car selon lui la primauté de l'Église romaine n'était qu'une suite du privilège dont Rome avait joui d'être la capitale du monde, et par le fait de la translation de l'empire, cette primauté se trouvait transmise comme tous les autres privilèges à la nouvelle Rome. De là était venu le titre de patriarche universel, déjà usurpé par ses prédécesseurs. De là vint aussi qu'après avoir été condamné et déposé par le pape Nicolas I^{er}, il assembla un conciliabule où il eut l'audace de lui rendre la pareille, et de prononcer contre lui une sentence de déposition avec excommunication contre tous ceux qui communiqueraient avec lui. Il adressa en même temps aux patriarches et aux métropolitains de l'Orient, une lettre circulaire, où il accusait l'Église latine de plusieurs erreurs sur la foi et la discipline. Il lui reprochait de jeûner le samedi, de commencer le carême une semaine plus tard que les Grecs, de ne pas s'abstenir de fromage et de lait les jours de jeûne, de ne pas laisser donner la confirmation par les prêtres, et d'enseigner qu'elle ne peut être donnée que par les évêques. Il osait même lui faire un crime de ses lois sur le célibat des prêtres, et l'accusait de favoriser par là l'hérésie des manichéens. Enfin il lui reprochait comme le comble de l'impiété d'avoir ajouté quelque chose au symbole de Nicée, et d'enseigner que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. C'est ainsi qu'il condamnait toute l'Église latine et prétendait la retrancher de la communion de l'Église orientale dont il s'était

constitué le chef. Cette audacieuse entreprise n'eut pas de suite alors, et pendant longtemps encore les patriarches de Constantinople continuèrent d'être unis au saint-siège et de reconnaître sa primauté. Toutefois les rapports entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine devinrent moins étroits; ils furent même plusieurs fois interrompus par la mauvaise volonté de quelques patriarches, et quoique le schisme n'ait été consommé que deux siècles plus tard, c'est-à-dire vers le milieu du onzième siècle, par Michel Cérulaire, c'est avec raison que Photius en est regardé comme le premier auteur, parce que c'est à lui que remontent les prétextes qui ont servi à entretenir ce schisme déplorable. On sait que plus tard des négociations furent entamées à différentes époques pour ramener l'Eglise grecque à l'unité catholique; mais elles ne produisirent que peu d'effet. Les actes d'union souscrits dans le treizième siècle au deuxième concile de Lyon, et dans le quinzième siècle au concile de Florence, rencontrèrent en Orient de la part des peuples, des moines et de la plus grande partie du clergé une opposition si vive, qu'ils ne servirent guère qu'à constater davantage l'opiniâtreté des schismatiques, et l'aveuglement passionné de leurs accusations contre l'Eglise latine. C'est ainsi que l'Eglise grecque déjà si affaiblie par les progrès du nestorianisme et de l'eutychianisme, acheva en se séparant de l'unité, de consommer la perte de son ancienne gloire, et se réduisit à n'être plus qu'une secte dont la décadence alla toujours croissant. Elle tomba de plus en plus sous la dépendance de l'autorité temporelle. Les empereurs étaient les maîtres de l'élection des patriarches et les déposaient à volonté. Ils se faisaient présenter pour la forme trois candidats, parmi lesquels ils avaient le droit de choisir; le plus souvent même ils nommaient sans présentation, et quand un patriarche venait à leur déplaire, ils l'envoyaient en exil et le faisaient remplacer sans autre formalité.

Les églises étaient d'ailleurs assujetties à payer au fisc des impôts si considérables, que les évêques et les prêtres avaient à peine de quoi vivre.

Nous croyons utile, pour n'avoir plus à revenir sur cette matière, de dire ici quelques mots sur la constitution et l'état des sectes qui divisent aujourd'hui l'Église orientale. Le patriarche de Constantinople est le chef de l'Église grecque schismatique. Il exerce sa juridiction sur les patriarches melchites d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ; il est élu par douze évêques voisins, mais le plus souvent par l'influence des Turcs, et doit payer au sultan un tribut avant de prendre possession. Le patriarche grec ou melchite d'Alexandrie n'a sous sa juridiction que des chorévêques, c'est-à-dire des évêques de la campagne. Tous les évêques des villes sont de la secte des eutychiens ou monophysites. Les chrétiens d'Alexandrie sont aussi pour la plupart attachés à cette même secte, et de là vient qu'il n'y fait point sa résidence, et qu'il s'est établi au Caire. Le patriarche melchite ou grec d'Antioche réside ordinairement à Damas, et n'a, comme celui de Jérusalem, qu'un petit nombre de chrétiens sous sa juridiction. La doctrine des Grecs schismatiques ne diffère que sur quelques points de celle de l'Église romaine. Ils ne reconnaissent pas la primauté du saint-siège comme une institution divine ; ils prétendent que le Saint-Esprit ne procède que du Père seul, et ils condamnent l'addition faite au symbole de Nicée par l'Église latine, pour exprimer qu'il procède tout à la fois du Père et du Fils ; ils prétendent qu'on ne peut pas consacrer avec du pain azyme ; enfin ils enseignent que le lien du mariage est dissous par l'adultère. Sur tout le reste, leur doctrine est conforme à la tradition catholique, notamment sur la présence réelle et la transsubstantiation, sur le nombre des sacrements, sur le culte des saints, sur la prière pour les morts et sur les autres points contestés par les

protestants. On en voit la preuve authentique dans une confession de foi dressée vers la fin du dix-septième siècle par l'évêque de Kiovie, et approuvée par le patriarche de Constantinople, pour servir de base à l'enseignement de toutes les églises soumises à sa juridiction. Quant à la discipline, on sait que les Grecs n'obligent point au célibat ceux qui entrent dans les ordres sacrés; il leur est permis d'habiter avec leur femme, mais ils ne peuvent se marier après leur ordination, et l'usage du mariage leur est interdit les jours où ils doivent célébrer les saints mystères, ce qui n'a lieu que certains jours de la semaine. La continence est imposée aux évêques, et par cela même ils sont ordinairement choisis parmi les moines. C'est encore l'usage, comme dans les premiers siècles, de soumettre à leur arbitrage toutes les contestations. Ils exercent une grande autorité par la crainte de l'excommunication, dont les effets sont encore tels à peu près qu'ils étaient au moyen âge. Du reste le clergé ne vit que des aumônes des fidèles, et exige une rétribution pour toutes les fonctions de son ministère. Les Grecs, outre beaucoup d'autres jeûnes, ont quatre carêmes : le premier de quarante jours avant Pâques; un second depuis la Pentecôte jusqu'à la fin de juin; un troisième de quinze jours avant l'Assomption; enfin le quatrième de quarante jours avant Noël. Mais on sait qu'ils ne jeûnent pas les samedis, excepté celui de la semaine sainte. Ils observent les jeûnes avec toute la sévérité des premiers siècles. Ces pratiques extérieures de religion sont accompagnées d'une ignorance profonde, qui entretient parmi le peuple les superstitions les plus grossières et les plus absurdes.

Les Russes avaient été pendant longtemps soumis au patriarche de Constantinople, et de là vint qu'ils furent entraînés à l'exemple des Orientaux dans le schisme des Grecs. Cependant la séduction ne fut pas générale; on voit encore, quelque temps après, un duc de Russie en-

voyer son fils à Rome pour faire hommage au pape Grégoire VII, et mettre ses états sous la suzeraineté du saint-siège. Un autre duc nommé Vasilico, vers le milieu du treizième siècle, abjura le schisme, et se réunit avec son peuple à l'Eglise romaine; mais cette réunion ne dura pas longtemps. Deux siècles plus tard, Isidore, archevêque de Kief ou Kiovie et primat de la Russie, fut député au concile de Florence où devait se traiter la réunion de l'Eglise grecque avec l'Eglise romaine. Il souscrivit à toutes les décisions de ce concile, et de retour en Russie, il n'omit rien pour les faire adopter; mais tous ses efforts échouèrent. Cependant les Polonais s'étant rendus maîtres de plusieurs provinces russes, les évêques de ces provinces, dans un concile tenu vers la fin du seizième siècle et présidé par l'archevêque de Kief, renoncèrent au schisme et embrassèrent la foi de l'Eglise romaine. Cet état de choses dura jusque vers la fin du dernier siècle; mais alors ces provinces ayant été reconquises par la Russie, l'impératrice Catherine II vint à bout de gagner une partie des évêques et du clergé et de les détacher du saint-siège. Les mesures despotiques du gouvernement actuel ont achevé depuis quelques années d'entraîner dans le schisme ceux qui avaient résisté jusqu'alors aux moyens de séduction. Toutefois une partie du peuple, malgré la défection des évêques, a conservé la foi catholique.

L'archevêque de Kief fut d'abord le métropolitain de toute la Russie, sous la juridiction des patriarches de Constantinople; puis la religion ayant fait d'immenses progrès, d'autres archevêques furent établis en différentes villes, notamment à Moscou et à Novogorod; mais ils furent pendant quelque temps subordonnés à celui de Kief qui en était comme le primat. Ensuite Moscou étant devenu la capitale de la Russie, les archevêques de cette ville, après s'être affranchis d'abord de la primatie de Kief, ne tardèrent pas à la revendiquer

pour eux-mêmes, et la conquête de Kief par les Polonais vers la fin du seizième siècle, fournit une occasion favorable à ce changement. Un patriarche de Constantinople, nommé Jérémie, qui avait cherché un asile en Russie, se prêta sans peine à cette innovation et déclara, en 1568, l'archevêque de Moscou patriarche de toute la Russie. Ce titre lui fut confirmé cinq ans après par un concile tenu à Constantinople auquel assistèrent les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Toutefois les patriarches de Russie, comme les autres de l'Orient, demeuraient soumis au patriarche de Constantinople, et devaient obtenir de lui l'institution canonique; mais vers le milieu du dix-septième siècle un patriarche de Moscou, nommé Nikon, représenta au czar Alexis que l'Église de Russie ne devait point dépendre d'une Église étrangère, et déclara au patriarche de Constantinople qu'il ne reconnaissait plus sa juridiction. Il se rendit ainsi indépendant, augmenta le nombre des archevêques et des évêques, et fit plusieurs changements dans la discipline. Il voulut aussi diriger l'État et obliger le czar à prendre ses conseils pour la décision de toutes les affaires importantes. La conduite et les prétentions ambitieuses de ce patriarche occasionnèrent des mécontentements et servirent de prétexte pour le faire déposer; mais ses successeurs n'en montrèrent pas moins des prétentions qui devaient porter ombrage au despotisme. Enfin Pierre le Grand abolit le titre de patriarche, et se déclara chef souverain de l'Église russe. Il établit pour la gouverner, un conseil ou synode composé de sept archevêques ou évêques, et institua pour le représenter près de ce conseil, un procureur impérial qui en est le chef réel et en dirige toutes les opérations. Les membres de ce synode sont nommés par le czar, sur la présentation de deux candidats, dont l'un est désigné par le synode lui-même et l'autre par le sénat. La doctrine de l'Église russe est conforme à celle de l'Église grecque,

notamment sur tous les points que nous avons signalés. Elle rejette la primauté du saint-siège et la doctrine de l'Eglise romaine sur la procession du Saint-Esprit. Elle condamne aussi l'usage du pain azyme dans l'eucharistie, elle administre la communion sous les deux espèces, elle suit en général la discipline de l'Eglise grecque, particulièrement pour ce qui regarde le jeûne des quatre carêmes, l'usage du mariage pour les prêtres, l'administration des sacrements et la célébration des saints mystères. Elle suit pour les offices, les liturgies de saint Basile et de saint Chrysostôme ; mais elle emploie la langue slavonne, qui diffère de la langue russe vulgaire. Ajoutons enfin que les Russes administrent le baptême par immersion, et qu'ils semblent même regarder ce baptême comme le seul valide.

Il s'est détaché de l'Eglise de Russie une secte particulière dont les membres se nomment les anciens fidèles et donnent aux autres Russes le nom d'hérétiques. Ce sont en général des paysans d'une ignorance grossière qui tiennent avec un attachement superstitieux à quelques usages anciens, et qui regardent le patriarche Nikon comme l'Antechrist, à cause des changements qu'il introduisit sur quelques points de la discipline et de la liturgie. Ils condamnent surtout les changements dans la constitution de l'Eglise russe, et l'intervention de l'autorité temporelle dans les affaires de la religion. Ils regardent comme des païens tous ceux qui ne sont pas de leur secte et ne veulent avoir avec eux aucune communication. Les catholiques soit du rit latin, soit du rit grec sont aussi fort nombreux dans l'empire russe. Ils forment même la majorité de la population dans plusieurs provinces. Ils ont plusieurs évêchés sous la juridiction de l'archevêque de Mohilef, métropolitain de toutes les Eglises catholiques de Russie. L'administration de ces Eglises est analogue à celle de l'Eglise nationale, c'est-à-dire qu'elle est confiée à un conseil particulier sous

om de collège ecclésiastique catholique romain, composé de plusieurs prélats et autres ecclésiastiques et résidé par l'archevêque de Mohilef; mais près de ce collège est un procureur impérial qui en est en quelque sorte le véritable président, qui a l'initiative des propositions, et qui cependant est non-seulement un laïque, mais quelquefois même un membre de l'Eglise schismatique. C'est par ce collège qu'est faite la présentation des sujets pour les évêchés.

Les Géorgiens appartiennent, comme les Russes, à l'Eglise grecque schismatique. Ils ont un patriarche ou primat désigné par le titre de catholique, qui paye un tribut au patriarche de Constantinople, mais dont la juridiction est indépendante. Les Arméniens qui sont restésunis à l'Eglise grecque, ont aussi leur patriarche particulier; mais la plus grande partie de la nation appartient à la secte monophysite ou eutychienne, qui est également fort répandue et en quelque sorte dominante dans les patriarchats d'Antioche et d'Alexandrie. Elle doit ses progrès au zèle entreprenant d'un moine nommé Jacques Baradée, qui fut ordonné évêque d'Edesse, vers le milieu du sixième siècle, par Sévère, patriarche d'Antioche, avec pouvoir de visiter toutes les églises et d'y ordonner des évêques. Ce moine remplit sa mission avec une infatigable activité, et releva si bien la secte affaiblie par ses divisions qu'il en fut regardé comme un second fondateur, et que les eutychiens d'Orient ont reçu en sa cause de lui le nom de jacobites. Ceux de l'Égypte et des provinces voisines sont connus sous le nom de coptes. Le patriarche monophysite d'Antioche réside à Merdin, ou Alep ou en d'autres villes de Syrie; il remet une partie de ses pouvoirs à un primat d'Orient de qui dépendent les églises au delà du Tigre et qui résidait autrefois à Hauris et aujourd'hui dans un monastère près de Mossul. Les eutychiens d'Afrique dépendent du patriarche monophysite d'Alexandrie, dont la résidence est au Caire; il

gouverne les églises d'Égypte, de Nubie, et donne aux Abyssins un primat qui est soumis à sa juridiction. Les Arméniens, quoique monophysites, diffèrent des autres sur plusieurs points; car ils ont ajouté quelques erreurs à celles des eutychiens. Leur principal patriarche réside dans le monastère d'Echmazin, dans la grande Arménie. Un autre désigné seulement par le titre de catholique et qui dépend du premier réside à Cis, en Cilicie, et gouverne les églises de cette province et de quelques autres de l'Asie Mineure. Les Arméniens de Constantinople, de Palestine, de Pologne ont aussi leur patriarche à qui ce titre est conféré par celui d'Echmazin.

La secte des nestoriens n'avait pas fait moins de progrès que celle des eutychiens; mais elle s'étendit principalement hors de l'empire romain. Le nestorianisme trouva d'abord de nombreux défenseurs dans l'école d'Edesse, et quand il en fut banni par l'effet des lois impériales, Barsumas, évêque de Nisibe, le répandit dans la Mésopotamie et engagea le roi de Perse à chasser de ses états ceux qui suivaient la doctrine des Grecs, et à donner l'évêché de Ctésiphon ou Séleucie aux nestoriens. C'était la métropole de toutes les églises de la Perse. Il établit en outre à Nisibe une école d'où sortirent un grand nombre de docteurs qui répandirent bientôt le nestorianisme dans la Tartarie, dans les Indes et jusqu'à la Chine. Enfin il changea quelques règles de discipline et fit statuer notamment dans un concile de la secte, qu'il serait permis aux prêtres et aux évêques de se marier même plusieurs fois. Cette discipline confirmée par d'autres conciles se perpétua chez les nestoriens. Ils ont un patriarche qui résidait d'abord à Ctésiphon, puis à Bagdad, et dont la résidence est aujourd'hui à Mossul. Cette dignité s'était perpétuée plus de cent ans dans la même famille par suite du mariage permis aux évêques, lorsque vers le milieu du seizième siècle, la plupart des évêques et des principaux chrétiens élurent

pour patriarche un religieux nommé Siméon Sulaka, qui vint à Rome pour faire confirmer son élection par le pape, et reconnaître au nom de son clergé et de son peuple la primauté du saint-siège. Ainsi une partie des nestoriens se détachèrent de la secte, qui est aujourd'hui fort peu nombreuse. Les successeurs de Sulaka fixèrent leur résidence à Ormi en Perse ; mais il paraît qu'ils sont retournés au nestorianisme. Toutefois une fraction considérable de ces anciens nestoriens resta unie au saint-siège et obtint vers la fin du dix-septième siècle un patriarche qui établit sa résidence à Amide ou Diarbeck, dans la Mésopotamie. Il y a aussi quelques provinces arméniennes unies à l'Église romaine sous un patriarche catholique. Il en est de même pour quelques Églises syriennes, sans compter les maronites qui ont leur patriarche particulier ; enfin on compte également un grand nombre de catholiques dans les autres provinces de l'Église grecque.

CHAPITRE II.

De la Discipline depuis Charlemagne.

Le code général de l'Église n'avait subi que peu de changements depuis la collection faite par Denis le Petit. On y avait seulement ajouté quelques décrétales des papes du sixième siècle, et quant aux canons des conciles particuliers tenus depuis cette collection, ils ne faisaient loi que dans les églises où ils étaient publiés. Mais vers la fin du huitième siècle, parut un nouveau recueil, qui ne tarda pas à être reçu partout, et qui apporta quelques changements dans la discipline. C'est la fameuse collection publiée sous le nom d'Isidore Mercator. Elle contenait les canons orientaux d'une version plus ancienne que celle de Denis le Petit; les canons de l'Église d'Afrique, ceux de plusieurs conciles d'Espagne et des Gaules, et un grand nombre de décrétales attribuées aux papes des premiers siècles, depuis saint Clément jusqu'au pape Sirice, avec celles des autres papes depuis saint Sirice, où Denis le Petit avait commencé, jusqu'au pape Zacharie qui mourut au milieu du huitième siècle. On ignore quel fut l'auteur de cette collection. Hincmar témoigne qu'elle fut apportée d'Espagne en France et répandue par Riculfe, archevêque de Mayence, vers la fin du huitième siècle. Quelques-uns même croient que ce dernier en fut l'auteur; d'autres l'attribuent à Enguerrand, évêque de Metz, parce qu'on trouve en effet quelques extraits des fausses décrétales dans un recueil qui porte son nom, et que l'on croit avoir été adressé par lui en 785 au pape Adrien. On voit dans une lettre d'Hincmar qu'elle était attribuée de son

temps à saint Isidore de Séville; mais il est certain que ce dernier ne peut être l'auteur d'une collection dans laquelle on trouve des décrétales et des canons qui n'ont été publiés que longtemps après sa mort. On peut croire seulement que le faussaire aura pris le nom d'Isidore pour faire croire que ce recueil était en effet de saint Isidore de Séville, et donner ainsi plus de crédit aux pièces apocryphes qu'il contient. L'auteur assure dans sa préface qu'il a été engagé à ce travail par l'autorité d'un grand nombre d'évêques et de personnes pieuses; mais il ne dit pas où il a trouvé les décrétales qu'il attribue aux papes des premiers siècles. Elles étaient inconnues à Denis le Petit, qui déclare avoir recueilli avec un très-grand soin toutes les décrétales qu'il avait pu trouver et qui n'en cite aucune antérieure au pape Sirice. Elles sont d'ailleurs toutes écrites d'un même style souvent barbare et incorrect; elles sont remplies d'anachronismes; elles citent l'Écriture sainte d'après la version de saint Jérôme; on y trouve des passages de saint Léon, de saint Grégoire et de plusieurs autres Pères bien postérieurs aux papes dont elles portent les noms. On y voit même des lois de quelques empereurs chrétiens, enfin elles traitent souvent des matières qui n'ont aucun rapport au temps où l'on suppose qu'elles ont été écrites. Aussi tous les érudits sont-ils d'accord depuis longtemps pour les rejeter comme des pièces évidemment fabriquées par un faussaire. Il paraît même que dès l'origine on en suspecta l'authenticité; car les extraits qu'on en trouve insérés dans l'ancien recueil des Capitulaires, ne sont pas cités avec accompagnement du nom des papes comme les décrétales authentiques, et l'auteur de ce recueil, Benoît Lévite, qui le publia vers le milieu du neuvième siècle, se contente de dire à la fin du septième livre, que les capitulaires des trois derniers livres, où l'on trouve ces extraits, sont tous confirmés par l'autorité du saint-siège, comme ayant été rédigés et

promulgués avec la participation d'un légat apostolique. Quelques années plus tard, Hincmar, archevêque de Reims, voyant que le pape Nicolas I^{er} s'autorisait de ces décrétales pour établir le droit de juger les évêques à Rome, soutint que n'étant point comprises dans le corps du droit canonique, elles ne pouvaient prévaloir contre les canons eux-mêmes. On voit d'ailleurs par le témoignage de Flodoard qu'il en faisait assez peu de cas; mais il n'avait pas assez de critique ni d'érudition pour y découvrir les preuves si nombreuses de leur fabrication récente, et comme le pape montrait fort bien que les décrétales des papes devaient tirer leur autorité de leurs auteurs indépendamment de leur insertion dans le droit canonique, Hincmar ne songea pas même à élever des doutes sur la question d'authenticité, ni à répondre que ces nouvelles décrétales, inconnues pendant si longtemps avaient au moins besoin d'une promulgation plus solennelle, tant il était loin d'avoir reconnu les preuves de leur supposition et de leur nouveauté.

Depuis cette époque les fausses décrétales furent reçues partout comme une des bases du droit canonique. Elles furent alléguées dans les jugements et autres affaires ecclésiastiques comme des règles anciennes et des témoignages irrécusables de la discipline des premiers siècles; elles furent citées ou reproduites dans les collections publiées plus tard, et leur autorité se perpétua sans contestation dans tout le cours du moyen âge. On a beaucoup agité dans les derniers siècles, la question de savoir si les fausses décrétales ont amené des changements dans la discipline de l'Eglise, sur les appels au pape, sur le jugement des évêques et sur plusieurs autres points, ou si elles n'ont fait que sanctionner des changements déjà introduits par l'usage, ou bien encore si elles se sont bornées à reproduire les anciennes règles et la discipline constante de l'Eglise. Cette question néanmoins semble assez peu importante.

et n'intéresse pas le fond de la doctrine ; car il est bien certain que le droit de juger tous les appels et de se réserver le jugement des évêques, ainsi que les autres droits réservés au pape depuis les fausses décrétales, sont des prérogatives inhérentes à l'autorité du souverain pontife ; tous ces droits résultent nécessairement de la primauté de juridiction qui lui appartient, en vertu de l'institution divine comme chef de l'Eglise ; c'est là un point de doctrine sur lequel aucun doute ne peut s'élever parmi les catholiques. Il ne s'agit donc que d'une simple question de fait, c'est-à-dire de savoir si le pape a exercé plus souvent depuis les fausses décrétales, les droits qui lui ont toujours appartenu, et si elles ont eu pour effet de lui réserver quelques affaires qui auparavant pouvaient être réglées ou jugées par les conciles provinciaux. Or il est évident que c'est là une chose assez indifférente et dont on ne saurait tirer aucune conséquence à l'appui d'aucun système ; car l'Eglise peut incontestablement changer les règles de sa discipline selon les circonstances, et quand ces changements sont autorisés, fût-il vrai que les nouvelles règles sont moins parfaites en elles-mêmes, il n'appartient à personne de les condamner. Elles peuvent être en effet plus appropriées aux besoins des temps, elles peuvent être réclamées par la nécessité des circonstances, et pour les apprécier convenablement, il reste toujours à examiner si les avantages ne s'emportent pas sur les inconvénients. Ce n'est qu'au moment où les abus deviennent trop multipliés, que la sagesse peut faire un devoir à l'Eglise de prendre de nouvelles mesures pour y mettre un terme.

Si l'on examine d'après ces principes la nouvelle discipline introduite par les fausses décrétales, on reconnaîtra qu'elle était réclamée par les besoins de l'Eglise ; mais on sera forcé de convenir aussi qu'elle donna occasion dans la suite à des abus si graves et si nom-

breux qu'ils excitèrent partout les plaintes les plus vives jusqu'au moment où le concile de Trente prit des mesures pour y mettre un terme et procurer enfin la réformation depuis si longtemps demandée. Les fausses décrétales eurent surtout pour effet d'étendre l'autorité du pape et l'on peut bien croire que ce fut là le principal but du faussaire qui publia ce recueil. Il soutient contre l'usage si incontestable des premiers siècles qu'il n'est pas permis de tenir un concile sans l'ordre ou du moins sans la permission du pape ; il affirme que les évêques ne peuvent être jugés définitivement que par le pape seul, que c'est à lui seul également qu'il appartient de le transférer d'un siège à un autre, d'ériger de nouveaux évêchés et d'unir ou de supprimer ceux qui sont établis. Enfin il répète plusieurs fois que non-seulement les évêques et les prêtres, mais toute personne qui se prétend vexée peut en toute occasion appeler directement au pape. C'est une des maximes qu'il tenait le plus à établir ; car il fait parler jusqu'à neuf papes sur ce sujet. Il est à remarquer aussi que c'est dans ce recueil qu'on trouve pour la première fois la fameuse donation de Constantin, et l'on est peut-être en droit d'en conclure que cette pièce apocryphe est l'ouvrage du même auteur qui a fabriqué tant de fausses décrétales.

L'état déplorable où se trouvait l'Eglise, et les désordres dont elle avait à gémir par la négligence des métropolitains, doivent suffire pour expliquer l'exercice plus fréquent et plus étendu de l'autorité pontificale, comme le seul moyen de réprimer des abus passés pour ainsi dire en coutume et de rétablir la discipline presque anéantie. On sait quels furent les effets du zèle déployé par Léon IX, par Grégoire VII et par d'autres papes contre la simonie et les autres désordres du moyen âge. La grandeur du mal exigeait des remèdes extraordinaires, car l'autorité des conciles provinciaux était impuissante contre des évêques protégés par les souverains dont ils étaient les

créatures, et ce fut cette nécessité des temps qui détermina peu à peu l'autorité pontificale à se déployer dans toute son étendue. Mais il faut des règles à l'exercice du pouvoir le plus absolu, et si des circonstances particulières permettent ou commandent quelquefois de s'élever dans l'intérêt général au-dessus des règles établies, il est évident que l'autorité ne saurait être libre de s'en affranchir dans les circonstances ordinaires et par le seul effet de son bon plaisir, sous peine d'ouvrir la porte à des abus de tout genre. C'est en effet ce qui ne manqua pas d'arriver plus tard par un tel oubli des anciennes règles, qu'il y eut enfin un cri général pour demander la réformation de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Comme les fausses décrétales contenaient des maximes qu'il était difficile ou plutôt impossible de concilier avec les dispositions du droit canonique, elles donnèrent naissance à cette opinion bientôt répandue partout, que l'autorité du pape est au-dessus des canons. On la trouve formellement exprimée dans le décret de Gratien qui ne tarda pas à faire autorité dans toutes les écoles, et comme d'autre part il est clair que le pape ne saurait être lié non plus par les décrétales ou les lois de ses prédécesseurs, on arrivait naturellement à cette conclusion que dans tout ce qui est du ressort de la discipline et de l'autorité ecclésiastique, il n'était pas tenu de suivre d'autres règles que sa volonté. C'est par les conséquences de cette doctrine mise en pratique dans le moyen âge, que les fausses décrétales contribuèrent surtout à changer la discipline et à faire tomber en désuétude les anciennes règles. Les papes les plus vertueux furent eux-mêmes entraînés dans cette voie par le motif si plausible et si spécieux de ne pas laisser amoindrir entre leurs mains l'étendue de leur autorité et de leurs droits. Trouvant d'ailleurs l'autorité des fausses décrétales tellement établie que personne ne songeait à la contester, ils se croyaient obligés à soutenir et à suivre les maximes

qu'elles contiennent, parce qu'ils croyaient y voir la plus pure discipline des temps apostoliques et des beaux siècles du christianisme, tant les meilleures intentions destituées de lumières sont insuffisantes. Ce fut d'abord à l'autorité des canons formant le code supplémentaire des églises particulières, que le droit nouveau porta des atteintes qui devaient s'étendre ensuite aux canons du code universel. Le célèbre Agobard s'en plaignait dès le neuvième siècle dans une lettre à Louis le Débonnaire, où il témoigne que plusieurs regardaient les canons de l'Eglise gallicane comme inutiles, parce que, dit-il, les nouveaux romains n'avaient pas jugé à propos de les recommander, quoiqu'ils eussent été religieusement respectés par les anciens, et il ajoute avec raison que s'ils n'ont pas la même autorité que ceux des conciles généraux, ils n'en forment pas moins des règles suffisamment recommandées par la sainteté de leurs auteurs, et qui doivent servir pour toutes les matières sur lesquelles on ne trouve aucun règlement dans les conciles généraux.

Venons maintenant au détail des nouvelles maximes établies par les fausses décrétales, et l'on verra facilement pourquoi elles obtinrent promptement un si grand crédit; c'est qu'elles étaient fondées sur les usages suivis dans l'Italie méridionale et les îles voisines, où le pape était seul métropolitain, et qu'on voulut étendre à toute l'Eglise l'autorité particulière qu'il exerçait, conformément aux canons, sur les évêques qui lui étaient soumis immédiatement à titre de suffragants. C'est que d'ailleurs le pape avait aussi, comme patriarche de l'Occident, une autorité spéciale fondée sur la coutume, et dont l'étendue n'était peut-être pas nettement définie; car on sait que l'autorité patriarcale variait selon les lieux, et par cela même, il était facile de se tromper sur les droits qui en étaient la suite, et de trouver dans quelques usages particuliers ou même dans les lettres authentiques de quelques papes, un fondement apparent et spécieux

aux maximes nouvelles établies comme des règles anciennes de la discipline générale. Ainsi, pour établir qu'il n'appartient qu'au pape d'unir ou de supprimer des évêchés, le Décret de Gratien cite quelques passages de saint Grégoire, qui ne concernent que les Églises dont Rome était la métropole. C'est par une méprise semblable que les fausses décrétales réservent au pape seul l'érection des nouveaux évêchés; il est vrai qu'il en était ainsi dans l'Italie, dans la Sicile et les autres îles où le pape exerçait la juridiction métropolitaine; mais ailleurs l'élection se faisait par le concile de la province, ou par l'autorité du patriarche ou du primat, suivant les lieux, et l'on trouve à ce sujet un canon formel dans le code de l'Église d'Afrique. Cette disposition, conforme à l'usage général, fut reproduite dans le code de l'Église universelle. Toutefois la maxime du droit nouveau ne tarda pas à prévaloir. L'érection, la suppression et l'union des évêchés furent réservées au saint-siège, et en vertu de ce droit nouveau, les papes, dans le moyen âge, modifièrent en divers endroits la constitution hiérarchique des églises; ils érigèrent quelques nouvelles métropoles et même plusieurs primaties, comme celle de Tolède en Espagne, celle de Brague en Portugal, celle de Cantorbéry en Angleterre, celle de London en Danemark dont la juridiction s'étendit d'abord sur la Suède et la Norvège, et en France celles de Lyon, de Vienne, de Bourges et de Narbonne. Mais ces primaties contraires à la possession établie produisirent presque partout de grandes contestations, et plusieurs furent réduites à un simple titre sans juridiction réelle. Les autres obtinrent des droits plus ou moins restreints selon la diversité des lieux.

On remarque parmi les nouvelles maximes des fausses décrétales, deux points surtout qui ont fait naître des controverses et qui peuvent donner lieu à quelques observations; ce sont les maximes concernant le jugement

des évêques et les appels au saint-siège. Il suffira de quelques mots pour faire comprendre en quoi elles ont reproduit ou modifié l'ancienne discipline. Nous ne nous arrêterons pas à montrer que les appels au pape sont bien antérieurs aux fausses décrétales; c'est un fait si incontestable qu'il n'est pas possible de le révoquer en doute. On en voit une preuve sans réplique dans les exemples que nous avons cités à l'occasion de la discipline des premiers siècles, et nous rappellerons seulement ici les exemples si célèbres de saint Athanase, de saint Chrysostome, de Théodoret, et celui des évêques orientaux déposés par les ariens et rétablis par le pape Jules I^{er}. On sait, d'ailleurs, que les appels des évêques au saint-siège sont formellement autorisés par les canons du concile de Sardique. Ainsi nulle contestation ne peut s'élever sur ce point. Mais si les appels au saint-siège étaient autorisés pour les évêques, en était-il de même avant les fausses décrétales pour les prêtres, pour les clercs inférieurs et pour les simples fidèles. Il n'y a pas non plus de doute possible à cet égard, quand il s'agissait d'affaires concernant la foi ou la discipline générale, et sur des questions qui n'avaient pas encore été décidées par un jugement solennel de l'Eglise, car c'est au pape qu'il appartient principalement de prononcer sur les matières de ce genre. L'histoire fournit d'ailleurs à cet égard, dès les premiers siècles, plusieurs exemples trop connus pour qu'il soit besoin de les rappeler. Nous pouvons ajouter que les prêtres déposés par des évêques métropolitains pouvaient appeler au saint-siège, en quelques endroits, et que la même chose avait lieu pour ceux qui étaient privés de leur emploi sans jugement et par une violation manifeste des canons. C'est ce qu'on voit par divers monuments de l'histoire ecclésiastique, notamment par une lettre du pape saint Léon, concernant deux prêtres déposés par l'évêque de Narbonne, et par les lettres du pape saint Grégoire au sujet d'un archidiacre

que l'évêque de Salone avait privé de son emploi. Mais cette discipline était-elle établie partout et s'étendait-elle aux jugements prononcés selon les formes canoniques et pour des crimes prévus par les canons? C'est ce qui peut être mis en doute. On sait que les évêques d'Afrique s'élevèrent fortement contre les appels de ce genre dans l'affaire du prêtre Apiarius, et qu'ils les représentèrent dans une lettre au pape Célestin, comme dangereux pour la discipline et contraires aux canons du concile de Nicée. D'où l'on peut conclure évidemment que les appels dont il s'agit n'étaient point connus ni autorisés dans cette province. On peut tirer la même conclusion d'un passage de saint Augustin concernant l'affaire de Cécilien, où il dit pour montrer la force du jugement rendu en sa faveur par le pape, qu'il ne s'agissait point de prêtres, de diacres ou des clercs inférieurs, mais d'un évêque à qui on ne pouvait contester le droit de porter sa cause au jugement du saint-siège (1). Enfin on voit dans le Code de l'Eglise d'Afrique les appels à Rome, interdits positivement aux prêtres et aux clercs inférieurs par les deuxième et troisième conciles de Carthage, et par le vingt-deuxième canon du concile de Milève. Il serait peut-être difficile de montrer par des témoignages bien décisifs, que la discipline à cet égard était différente dans les autres provinces. Car je ne sais si quelques faits particuliers que l'on pourrait citer doivent suffire pour constater un usage établi, et si leur rareté même n'est pas au contraire une preuve manifeste qu'ils n'étaient qu'une exception à la règle générale.

Quelques auteurs ont cru pouvoir tirer un argument de la juridiction qui appartient au pape dans toute l'Eglise et sur tous les fidèles. Mais cette preuve ne touche pas à la question; car on n'a pas à montrer que le pape a le droit de prononcer sur tous les appels et de

(1) August. *Epist.* 162.

juger en dernier ressort toutes les causes des prêtres et même des simples fidèles, comme il l'a fait quelquefois : c'est un point tout à fait étranger à la discussion ; il s'agit de savoir si la discipline générale autorisait ou défendait ces appels, ou, en d'autres termes, si dans les cas ordinaires et en dehors de ceux que nous avons remarqués précédemment, il était permis par le droit canonique aux prêtres et aux clercs inférieurs d'appeler au pape après un jugement canonique ; ce qui est une question fort différente ; car l'existence d'un tribunal supérieur ayant le droit de réformer tous les jugements ne prouve pas qu'il soit toujours permis d'y recourir pour les causes même les moins importantes, et que nulle affaire ne puisse être finie sans sa révision et jugée en dernier ressort par les tribunaux inférieurs. Or, dans les canons des conciles de Nicée, d'Antioche et de Sardique, concernant le jugement des prêtres et des clercs inférieurs, ni dans aucun autre de la collection de Denis le Petit, on ne trouve absolument rien qui mentionne ou suppose le droit d'appel au pape. Ils semblent même l'exclure en déclarant d'une manière générale et sans restriction qu'un prêtre, un autre clerc ou un laïque excommunié par son évêque, ne pourra être reçu par un autre, à moins qu'il n'ait obtenu de son évêque une absolution de la censure, ou que la sentence prononcée contre lui n'ait été réformée par le concile provincial. Dira-t-on qu'il n'est pas fait mention de l'appel au pape, parce qu'il était de droit ? C'est précisément la question, et je ne vois pas comment on pourrait concilier cette explication avec la teneur des canons dont il s'agit. Car pourquoi le concile de Sardique, par exemple, après avoir mentionné formellement l'appel au pape pour les évêques et réglé ce qui le concerne, garde-t-il ensuite un silence absolu sur ce point dans les deux canons relatifs au jugement des prêtres et des autres clercs, si ce n'est parce que dans le premier cas cet appel était auto-

risé par la discipline générale et que dans l'autre il ne l'était pas? Conçoit-on qu'il n'ait pas reproduit ses dispositions précédentes et qu'il n'y ait pas même fait la moindre allusion, si l'usage était identique dans les deux cas et le droit d'appel également autorisé dans l'un et dans l'autre? Un tel silence, dans une matière analogue, ne comporte guère le motif qu'on lui suppose, et il ne peut raisonnablement s'expliquer que par la diversité de la discipline. En effet, les prêtres, les clercs inférieurs et les laïques étaient jugés d'abord par l'évêque assisté de son clergé; ils avaient ensuite le droit d'en appeler au concile provincial; ces deux degrés de juridiction leur offraient des garanties suffisantes, et l'on ne voit pas quel motif aurait pu leur faire donner encore le droit d'appeler au pape, qui ne saurait juger par lui-même toutes les causes et qui n'aurait pu que les faire juger par des commissaires, dont la délégation pouvait avoir des inconvénients de plus d'une sorte. Enfin, ce qui paraît devoir trancher la question, c'est que le canon du concile de Milève, qui avait défendu ces appels en Afrique, fut inséré ensuite dans le code de l'Église universelle.

Quoi qu'il en soit, la discipline contraire fut établie par les fausses décrétales, et il fut permis aux prêtres, aux clercs inférieurs et à toute personne d'appeler au pape non-seulement après le jugement de l'évêque ou du concile provincial, mais avant tout jugement et toute procédure. Cette permission offrait trop d'avantages aux coupables pour n'être pas accueillie partout avec empressement. Aussi l'on vit bientôt les appels se multiplier sans motifs et sans mesure. On connaît les plaintes d'Ives de Chartres et de saint Bernard contre cet abus qui, de leur temps, était déjà monté au comble (1). Ils montrèrent, dit Fleury, que cette liberté d'appeler au

(1) Ivo Carn. *Epist.* 180 et 210. — Bern. *Consid.* lib. III, cap. 2.

pape en toutes matières et en tout état de cause énervait entièrement la discipline ; que les mauvais prêtres et les autres pécheurs indociles avaient par là un moyen sûr pour éluder la correction ou du moins pour la différer ; que le pape était souvent mal informé et obligé de rétracter les jugements qu'il avait donnés par surprise ; enfin que les évêques , rebutés de la longueur des procédures , de la dépense et de la fatigue des voyages et de tant d'autres difficultés , perdaient courage et souffraient les désordres qu'ils ne pouvaient empêcher. Les papes se trouvèrent eux-mêmes incommodés de cette liberté d'appeler en toute occasion qui retardait souvent l'exécution de leurs ordres , et de là vint la clause , *nonobstant appel* , qui passa en style dans leurs bulles. La description que saint Bernard nous a laissée de la cour de Rome nous fait voir , ajoute Fleury un peu plus loin , combien ce nouveau droit des fausses décrétales avait nui au saint-siège sous prétexte d'étendre son autorité. Car ce saint docteur nous représente le consistoire des cardinaux , comme un parlement ou un tribunal souverain occupé à juger des procès depuis le matin jusqu'au soir , et le pape qui y présidait , tellement accablé d'affaires qu'à peine avait-il un moment pour respirer ; la cour de Rome , pleine d'avocats , de sollicitateurs , de plaideurs passionnés , artificieux , intéressés , ne cherchant qu'à se surprendre l'un l'autre et à s'enrichir aux dépens d'autrui (1). Ces réflexions judicieuses doivent suffire pour montrer la sagesse de l'ancienne discipline , et des règlements du concile de Trente contre cette liberté indéfinie des appels , et contre les abus qui en étaient la suite.

Quant aux maximes des fausses décrétales sur les jugements des évêques , elles ont pour objet de les rendre plus difficiles et plus rares , et l'auteur ne dissimule pas que tel a été son but. Aussi Bernold , prêtre de Con-

(1) Fleury , 4^e Disc. sur l'Hist. eccl.

stance, qui écrivait sur la fin du onzième siècle, dit, sur la foi de ces décrétales, que suivant les règles établies par les apôtres et leurs successeurs, les évêques ne doivent jamais être accusés ou ne doivent l'être que très-difficilement; il reconnaît toutefois que cette discipline ne s'accorde pas avec celle du concile de Nicée et des suivants; mais il s'efforce d'expliquer cette diversité par des raisons tirées des circonstances; ces raisons, comme on le pense bien, sont aussi peu fondées que la discipline imaginaire dont il prétend rendre compte. On voit dès les premiers siècles, plusieurs évêques accusés et condamnés suivant les mêmes formes et les mêmes procédures qu'après le concile de Nicée; car les canons publiés à ce sujet par les conciles postérieurs n'eurent pas pour objet d'établir des règles nouvelles, mais de confirmer les anciennes. L'Eglise a toujours voulu garantir les évêques contre des accusations passionnées, téméraires ou calomnieuses, non-seulement par égard pour leur dignité, mais aussi parce que leur zèle même peut leur créer quelquefois des ennemis, et de là vient que les lois canoniques ne recevaient pas les accusations portées contre eux par des hérétiques ou d'autres personnes suspectes; mais on doit comprendre aussi que la pureté de leur foi et la régularité de leur conduite intéressent trop profondément le bien de l'Eglise pour qu'elle ait jamais voulu rendre rares ou difficiles les accusations qui seraient fondées. Il est à remarquer, du reste, que l'auteur des fausses décrétales fut loin d'atteindre son but; car jamais les accusations et les jugements des évêques ne furent plus fréquents que depuis l'adoption des maximes nouvelles introduites par ce recueil.

Les causes des évêques étaient jugées, dans les premiers siècles, par les conciles provinciaux qui étaient les tribunaux ordinaires pour toutes les causes ecclésiastiques. Un canon des conciles d'Afrique, dans le quatrième siècle, exigea pour ces jugements le nombre de

douze évêques, et ce canon, inséré plus tard dans la collection de Denis le Petit, devint une loi de discipline générale. L'évêque condamné avait le droit, du moins en certains cas, d'en appeler à un concile plus nombreux, comme on le voit par divers monuments historiques et surtout par les canons du concile de Sardique qui suppose clairement cet usage établi. Cependant les canons du concile d'Antioche interdisaient cet appel quand la sentence avait été rendue à l'unanimité; ils ajoutent qu'elle doit être alors définitive. Quelques auteurs ont conclu de là et de quelques autres monuments, qu'avant le concile de Sardique la discipline générale ne reconnaissait pas encore aux évêques le droit d'appel au saint-siège. Cette opinion est suffisamment réfutée par l'exemple de saint Athanase, et de plusieurs autres évêques orientaux déposés par les eusébiens dans les conciles de Tyr et de Constantinople; on sait qu'ils appelèrent de ce jugement au saint-siège, et que le pape Jules cassa la sentence portée contre eux et ordonna leur rétablissement. On voit dans la lettre qu'il écrivit à ce sujet aux évêques d'Orient que ce droit était fondé sur la coutume et la tradition perpétuelle de l'Eglise, et l'historien Sozomène remarque, en termes exprès, que le pape avait ce droit en vertu de la dignité de son siège. Mais tout en reconnaissant ce point comme incontestable, d'autres auteurs ont prétendu que les appels au saint-siège n'avaient lieu que pour les jugements qui portaient sur des questions de foi, ou qui prononçaient la peine de déposition, et quelques-uns même paraissent croire que cette discipline subsista quelque temps encore, du moins en quelques endroits, même après le concile de Sardique. Ils s'appuient sur la lettre des évêques d'Afrique au pape Célestin I^{er}, et en outre sur la lettre d'Innocent I^{er} à Victrice de Rouen, portant que les causes ecclésiastiques doivent en général être terminées par le concile de la province, mais que les causes majeures

doivent, selon la coutume, être soumises au saint-siège après le jugement du concile. Il est clair que les termes de cette lettre ne renferment point la conclusion qu'on veut en tirer, et la lettre des évêques d'Afrique; tout en priant le pape de ne pas recevoir, contre les canons du concile de Nicée, les évêques excommuniés dans leur province, ne s'exprime pas en termes assez formels pour qu'on puisse en tirer un argument décisif. Elle prouve bien que les évêques d'Afrique voulaient faire rejeter les appels après une sentence d'excommunication, comme pouvant donner lieu à des abus, et qu'ils les regardaient même comme contraires aux dispositions du concile de Nicée sur les excommuniés; mais elle n'allègue rien qui prouve que leur opinion sur ce point était fondée sur les usages de la discipline, ou sur les règlements particuliers de cette province.

On voit par ce qui vient d'être dit, et surtout par les canons si formels du concile de Sardique, concernant les appels au pape, que l'auteur des fausses décrétales a pu établir comme une règle générale et ancienne que les évêques ne peuvent être jugés définitivement que par le pape. C'est par une erreur inconcevable que Fleury et quelques autres l'ont accusé d'avoir introduit par là une maxime nouvelle. Mais ce qui était une nouveauté, et ce qui est peut-être la seule chose que Fleury veuille combattre, c'est que les fausses décrétales semblent borner les droits du concile provincial à une simple instruction du procès dans les causes des évêques, et lui interdire de prononcer un jugement et une condamnation sans l'avis du pape. Elles reviennent souvent sur cette matière et en termes qui laissent assez voir que telle était la pensée de l'auteur. Une de ces décrétales qui est attribuée au pape Damase, énonce même formellement cette maxime, et déclare sans ambiguïté que le concile provincial ne peut nullement condamner un évêque sans l'autorité du saint-siège. Or, rien n'est plus

manifestement contraire à la discipline des huit premiers siècles. C'est un point si incontestable qu'il serait superflu d'en donner des preuves. Cependant cette maxime, jusqu'alors inconnue, ne tarda pas à régner sans contradiction et devint une des règles fondamentales du nouveau droit canonique. Elle y fut reproduite un grand nombre de fois et développée encore par des dispositions portant que les causes des évêques devaient être réservées au pape ; de sorte qu'il eut seul le droit de les juger, et qu'il fut appelé ainsi à prononcer tout à la fois en première instance et en dernier ressort à l'exclusion de tout autre tribunal, sur des causes qu'il n'avait à juger auparavant que dans le cas où elles lui étaient déférées par appel. C'est ainsi que l'ignorance et un aveugle respect pour l'œuvre d'un faussaire, apportèrent successivement des modifications et des changements si complets dans les règles de la discipline. Le concile provincial, d'après les anciens canons, était appelé à rendre son jugement dans les causes des évêques, et ceux-ci n'avaient que la faculté de se pourvoir devant le pape, lorsqu'ils croyaient devoir appeler de la sentence prononcée contre eux; plus tard, il fut d'abord interdit, lors même qu'il n'y avait pas appel, de mettre le jugement à exécution sans l'avis du saint-siège; ensuite le concile n'eut plus le droit de juger, mais seulement de faire les informations et d'instruire le procès; enfin ce dernier reste d'attributions lui fut encore enlevé, et l'affaire tout entière réservée au pape. Telle devait être la conséquence de la liberté illimitée des appels; car du moment où un évêque accusé avait le droit d'appeler immédiatement et de porter sa cause directement au tribunal du saint-siège, comme cela est établi dans les fausses décrétales, il est visible que par cela même les droits du concile provincial se trouvaient anéantis. Les métropolitains eux-mêmes dans l'origine étaient jugés en première instance par le concile de la province avec le concours des métropolitains

des provinces voisines , et l'on voit encore un reste de cette discipline , au sixième siècle , dans les troisième et cinquième conciles d'Orléans et dans celui de Clermont. La même règle s'appliquait même aux primats et aux patriarches , comme le prouve manifestement la déposition de Paul de Samosate , évêque d'Antioche , par un concile des provinces de l'Orient. Mais quand la coutume ou les canons eurent déterminé plus rigoureusement la hiérarchie des églises et les limites de leur juridiction respective , les métropolitains furent jugés en première instance dans un concile présidé par le patriarche , et cette règle fit réserver au pape , dès le quatrième ou le cinquième siècle , le jugement des métropolitains dans les provinces d'Occident.

Les canons du concile de Sardique , sur les appels des évêques au saint-siège , supposent que dans tous les cas , soit que le pape envoyât un légat ou non , la cause serait jugée sur les lieux , parce qu'en effet il ne peut guère en être autrement sans qu'il en résulte des inconvénients de plusieurs sortes , soit par la difficulté de faire comparaître tous les témoins nécessaires , soit parce qu'il est souvent facile de surprendre ou de tromper un juge éloigné. C'est ce que relève saint Cyprien dans une lettre au sujet de Basilide , évêque d'Espagne , qui , après avoir été déposé dans sa province , avait obtenu du pape saint Étienne , en lui déguisant la vérité , des lettres pour se faire rétablir , et l'on trouve les mêmes considérations développées dans la lettre des évêques d'Afrique au pape Célestin. Mais quand il fut établi , d'après les maximes des fausses décrétales , que les causes des évêques seraient réservées au pape , il était naturel qu'elles fussent jugées à Rome et par le pape lui-même ; car il ne pouvait guère , sans faire une sorte d'injure aux évêques de la province , leur enlever la connaissance et le jugement des affaires de ce genre , pour les faire juger par de simples commissaires. On vit alors se révéler par des faits

nombreux les inconvénients de ces nouvelles maximes. Ils sont exposés par Fleury, dont voici les paroles. Grégoire VII, par exemple, persuadé de bonne foi que lui seul était le juge compétent de tous les évêques, les faisait venir tous les jours du fond de l'Allemagne, de la France ou de l'Angleterre. Il fallait quitter leurs églises pendant des années entières pour aller à Rome à grands frais se défendre contre des accusateurs qui souvent ne s'y trouvaient pas; on obtenait délais sur délais; le pape donnait des commissions pour informer sur les lieux, et après plusieurs voyages et de longues procédures, il donnait son jugement définitif contre lequel on revenait sous un autre pontificat. Souvent aussi l'évêque cité à Rome n'obéissait pas, soit par l'impossibilité de faire le voyage, par maladie, pauvreté ou autre empêchement; soit parce qu'il se sentait coupable; il méprisait les censures prononcées contre lui, et si le pape voulait lui donner un successeur, il s'en défendait à main armée. Ces réflexions de Fleury sont justifiées par les faits; mais il faut remarquer, au sujet du dernier point, que le mépris des censures et la résistance des évêques à main armée auraient pu se produire de même après le jugement de la cause sur les lieux. C'était un inconvénient qui résultait de plusieurs causes différentes et surtout des grandes seigneuries dont jouissaient quelques églises.

Le recueil d'Isidore Mercator fut considéré, en Occident, comme le code de l'Eglise jusqu'à la publication du Décret de Gratien. Il y avait bien eu dans l'intervalle quelques autres collections, comme celle de Reginon vers la fin du neuvième siècle ou au commencement du dixième, celle de Burchard de Worms au commencement du onzième, et celle d'Ives de Chartres à la fin du même siècle. Mais ces collections plus ou moins défectueuses ne furent pas sanctionnées par l'approbation de l'Eglise, et n'obtinrent pas en vertu d'une adoption générale l'autorité d'un code; elles n'étaient que des

ouvrages particuliers sur le droit canonique. Il n'en fut pas de même du recueil de Gratien, publié au milieu du douzième siècle. Quoiqu'il fût rempli de fautes et d'inexactitudes de tout genre, il fut bientôt reçu et suivi partout; il fut expliqué dans les écoles, allégué dans les tribunaux, et regardé, d'un consentement unanime, comme le code de l'Eglise universelle. Cependant, comme les décrétales des papes, depuis cette publication, se multiplièrent considérablement, on en fit un recueil particulier qui fut publié en 1234 par ordre du pape Grégoire IX, et qui fut ensuite augmenté successivement de plusieurs autres dont nous parlerons plus tard. C'est par la réunion de ces recueils successifs que se compléta le corps du nouveau droit canonique, dont l'origine remonte, pour quelques points, jusqu'aux sources décrétales, mais dont les développements ne se produisirent sur beaucoup d'autres points que depuis les dernières années du douzième siècle.

On voit dans les lettres d'Hincmar quelle était, au milieu du neuvième siècle, la forme des élections épiscopales et les cérémonies qui accompagnaient la consécration. Dès que le siège était vacant, on devait en informer le métropolitain qui ordonnait des jeûnes et des prières, et envoyait un visiteur choisi entre les évêques de la province pour présider à l'élection. Cet évêque visiteur convoquait le clergé de la ville, les curés de la campagne, les députés des monastères, la noblesse et le peuple; puis il les exhortait à élire sans passion le sujet le plus instruit, le plus vertueux, ajoutant que s'ils choisissaient un sujet indigne ou déclaré irrégulier par les canons, l'élection serait rejetée par le concile de la province. On devait choisir un prêtre ou un diacre du diocèse; mais les circonstances faisaient souvent dispenser de cette règle. On envoyait au métropolitain le décret d'élection, avec des députés pour rendre témoignage qu'elle avait été faite librement. Ensuite le mé-

ropolitain, avec ses suffragants, examinait l'évêque élu ; on lui demandait où il était né , s'il était de condition libre , dans quelle école il avait étudié , de qui il avait reçu les ordres et quel emploi il avait exercé ; on demandait aux assistants si personne n'avait rien à dire contre lui ou contre son élection , puis on l'examinait sur sa capacité, sur sa doctrine, et on lui faisait lire publiquement et souscrire sa profession de foi. On lui faisait promettre en même temps d'observer les canons et les règles de la discipline. Enfin, quand l'élu était admis, l'archevêque indiquait le jour et le lieu de l'ordination que lui seul avait le droit de faire ; mais il pouvait, en cas d'empêchement , déléguer ses pouvoirs à un de ses suffragants ; tous les évêques de la province devaient se trouver ou envoyer leurs députés ; on consacrait le nouvel évêque et on lui donnait l'anneau pour l'avertir de garder le secret des mystères , puis le bâton pastoral comme signe de gouvernement, et ensuite les lettres de son ordination , avec une instruction sur les devoirs de l'épiscopat signée de tous les évêques ou de leurs représentants. Des formes analogues étaient observées pour l'élection des métropolitains , et leur ordination était faite , selon le témoignage positif d'Hincmar (1) , par le concile de la province qui, dans les premiers temps, leur donnait aussi par cela même l'institution canonique ; car on a vu que , suivant l'ancienne discipline , elle se conférait avec l'ordination. Mais à l'époque dont nous parlons, ce droit, pour ce qui regarde les métropolitains, était depuis longtemps réservé au pape.

Les élections se perpétuèrent à peu près dans la même forme jusqu'au douzième siècle ; ou du moins si l'usage s'en écartait quelquefois, le droit restait le même, et on pouvait l'invoquer pour faire casser les élections qui avaient lieu contre les règles. On en voit la preuve dans

(1) Hincm. *Opusc.* 55.

une protestation de saint Bernard contre l'élection d'un évêque de Langres, faite par le chapitre, sans le concours du clergé et des autres personnes qui avaient le droit d'y prendre part. Le second concile de Latran, pour réprimer les prétentions des chanoines qui voulaient s'attribuer à eux seuls l'élection des évêques, leur défendit, sous peine d'anathème, d'en exclure les religieux et le reste du clergé, et déclara nulle l'élection faite autrement. On voit par là qu'à l'époque de ce concile tenu quelques années avant le milieu du douzième siècle, le peuple n'était déjà plus appelé à prendre part aux élections. Il en est même exclu positivement peu d'années après par le Décret de Gratien. Mais il est prouvé par un assez grand nombre de faits et de monuments qu'un peu avant la fin du onzième siècle les élections se faisaient encore par le concours du clergé et du peuple. Il suffira de citer le sixième canon du concile tenu à Rome par Grégoire VII, l'an 1080, portant expressément que sur la demande de l'évêque visiteur, le clergé et le peuple devront, sans se laisser influencer par aucun motif humain, choisir un évêque selon Dieu, et que si l'élection est viciée par quelque moyen de corruption, elle sera nulle. On peut croire toutefois, d'après le témoignage de Fulbert de Chartres, qui vivait au commencement du onzième siècle, que le clergé seul procédait à l'élection par un vote proprement dit, et que le peuple était appelé seulement à faire connaître s'il y donnait son adhésion (1). Enfin le quatrième concile de Latran, au commencement du treizième siècle, réserva l'élection des évêques aux chanoines de la cathédrale. On verra plus tard comment les papes s'attribuèrent insensiblement le droit de disposer eux-mêmes des évêchés.

L'élection des papes se fit d'abord, comme celle de tous les évêques, par les suffrages du peuple et du

(1) Fulbert. *Epist.* 8.

clergé, avec le concours des évêques suffragants, qui devaient y présider et veiller à l'observation des lois canoniques. Mais le pape Étienne III, dans un concile tenu à Rome en 769, ordonna que l'élection serait faite seulement par les évêques et le clergé, et qu'aucun laïque, soit de la milice, soit des autres corps, ne pourrait s'y trouver; mais que pour ratifier le choix du clergé, tous les ordres de citoyens viendraient rendre hommage au nouveau pape, et qu'ensuite on dresserait le décret ou procès-verbal d'élection auquel tous devaient souscrire. Cependant malgré cette mesure, les factions qui divisaient les habitants, ne laissèrent pas de causer encore quelquefois des troubles et de soutenir par des émeutes les candidats de leur choix. L'empereur Lothaire, pour remédier à ces désordres, publia en 825 une constitution qui prononçait la peine de bannissement contre ceux qui troubleraient l'élection, et interdisait aux serfs le droit d'y prendre part. Cette loi fut impuissante contre les cabales des partis, et devait être surtout sans effet contre les violences des petits tyrans qui ne tardèrent pas à devenir maîtres à Rome, et à disposer arbitrairement du saint-siège en faveur de leurs créatures. On sait quels furent pendant le dixième siècle les tristes résultats de ces violences. Le pape Nicolas I dans un concile de l'an 1059, fit un décret portant qu'après la mort du souverain pontife, les évêques cardinaux, c'est-à-dire titulaires des évêchés voisins de Rome, se réuniraient d'abord pour traiter ensemble de l'élection, qu'ils appelleraient ensuite les clercs-cardinaux ou titulaires des églises de Rome pour y procéder avec eux, et qu'enfin le reste du clergé interviendrait avec le peuple pour donner son consentement; mais qu'en cas si les violences des factieux empêchaient de faire à Rome une élection régulière, les cardinaux-évêques, avec le reste du clergé et des laïques fidèles, quoiqu'en petit nombre, auraient le droit d'élire le pape dans le lieu

qu'ils jugeraient à propos. Comme le peuple de Rome et surtout les principaux seigneurs, par cela même qu'ils étaient encore appelés à donner leur consentement, voulaient intervenir dans les élections et s'en rendre maîtres, le pape Alexandre III réserva aux seuls cardinaux le droit d'élire le souverain pontife, et fit confirmer ce règlement, en 1179, par le troisième concile de Latran, qui ordonna en outre que les deux tiers des voix seraient nécessaires pour une élection canonique. Cette disposition n'a pas cessé depuis d'être en vigueur. Enfin Grégoire X, dans le second concile général de Lyon, en 1274, ordonna que les cardinaux seraient renfermés dans un conclave jusqu'à l'élection du pape. Cette mesure eut pour but de rendre l'élection plus prompte et d'empêcher que les vacances du saint-siège ne fussent prolongées, comme elles l'avaient été souvent, pendant plusieurs années par la division des cardinaux. On a vu précédemment que l'élection du pape avait été pendant quelque temps soumise à l'approbation du pouvoir temporel. Cet usage introduit après la chute de l'empire d'Occident par les rois goths qui régnaient en Italie, fut maintenu par Justinien, après qu'il eut reconquis cette province. Toutefois, comme la nécessité de recourir à Constantinople forçait quelquefois à différer longtemps l'ordination du nouveau pape, l'empereur Constantin Pogonat, vers la fin du septième siècle, abolit cette obligation. Mais il fallut toujours envoyer le décret d'élection à l'exarque de Ravenne ; car on voit, peu de temps après, cet exarque exiger, suivant l'usage établi par Justinien, une somme d'argent pour donner son consentement à l'élection du pape Sergius. Les successeurs de Charlemagne voulurent aussi que l'élection fût soumise à leur agrément, et que le pape ne fût intronisé qu'après avoir prêté serment soit en leur présence, soit en présence de commissaires impériaux. Le même usage eut lieu quelque temps sous les empereurs d'Allemagne, depuis

le rétablissement de leur pouvoir en Italie par Othon I^{er} Grand ; mais le pontificat de Grégoire VII mit fin à ces prétentions de la puissance séculière.

Quand les élections épiscopales se trouvaient irrégulières et contraires aux règles canoniques, le droit d'élection se trouvait dévolu au concile provincial, et plus tard fut réservé au pape. Mais si le métropolitain négligeait ou refusait d'instituer un évêque canoniquement élu, celui-ci pouvait s'adresser au pape pour se faire ordonner et obtenir l'institution canonique. Le pape avait aussi le droit incontestable d'annuler l'institution donnée par le métropolitain à un évêque élu contre les règles. L'évêque, avant son ordination, promettait au métropolitain non-seulement d'observer les canons, mais encore de lui obéir suivant les règles établies par les conciles et par les décrétales, et de respecter les privilèges et les droits du siège archiépiscopal. Il nous reste plusieurs formules de cette promesse. Les métropolitains faisaient au pape une promesse analogue, et ce n'est qu'à cette condition qu'ils obtenaient le pallium. Ce sacrement avait été d'abord réservé aux patriarches, aux primats et aux seuls métropolitains qui avaient le titre de vicaire du saint-siège. Mais dans le courant du neuvième siècle ou peu après, il devint commun à tous les métropolitains. C'était une reconnaissance solennelle ou une confirmation de leurs titres et de leurs privilèges. Il leur conférait surtout le droit de ne pas être jugés sans leur consentement par le concile provincial, et de ne point dépendre d'un autre métropolitain. C'est ce qu'on lit expressément dans plusieurs lettres du pape Adrien I^{er} portant concession du pallium. De là vint que les métropolitains montraient tant d'empressement à le demander et un si vif désir de l'obtenir. On doit ajouter qu'il les exemptait de la soumission à un vicaire apostolique choisi parmi leurs égaux, et ce fut pour empêcher le rétablissement de ce vicariat qu'un concile

venu en 742, par saint Boniface de Mayence, adressa une demande au pape afin d'obtenir le pallium pour tous les métropolitains de France. Il fit en même temps une promesse de tenir des conciles tous les ans, d'obéir exactement aux ordres du saint-siège conformément aux canons, et de l'informer de tous les désordres contre lesquels l'autorité des conciles serait impuissante. On obligea plus tard, sur la foi d'une fausse décrétale, tous les métropolitains à venir à Rome pour recevoir le pallium. On voit, dans le onzième siècle, Grégoire VII leur en faire une loi rigoureuse, et Pierre Amien témoigne qu'elle était fondée sur un ancien usage (1). Mais les dispenses devenaient si souvent nécessaires, que cette obligation tomba enfin en désuétude au treizième siècle. Toutefois le droit canonique, conforme à l'ancienne coutume, maintint la défense qui leur était faite d'exercer leurs fonctions avant d'avoir reçu le pallium. Ainsi l'on voit que le pape leur donnait avec le pallium l'institution canonique, comme cela est expressément marqué dans un canon du huitième concile général. Mais le concile provincial avait le droit, sur appel, de juger de la validité de leur élection et de leur conférer l'ordination. Il n'est pas besoin de faire remarquer que la promesse d'obéir au pape, suivant les canons, était une suite naturelle de la primauté du saint-siège et de sa juridiction sur toute l'Église. C'était une promesse religieuse fondée sur les droits d'une autorité divine, et qui avait pour objet l'accomplissement nécessaire des devoirs imposés rigoureusement par les règles de la hiérarchie. Mais ensuite on obligea les évêques à un serment de fidélité dont l'origine est attribuée à Grégoire VII, et dont la teneur semblait comprendre des devoirs politiques et offrir quelques points d'analogie avec le serment féodal.

(1) Greg. VII, lib. I, *Epist.* 24; lib. IX, *Epist.* 1 et 20. — Petr. Amian. lib. VII, *Epist.* 4.

L'évêque conservait, selon l'ancien usage, l'administration des biens et des revenus ecclésiastiques. On vit cette discipline confirmée par le concile de Mayence tenu en 847, par le concile de Pavie, par celui de Troies et par plusieurs autres des neuvième et dixième siècles. On la trouve aussi sanctionnée par des dispositions formelles dans plusieurs articles des Capitulaires. Ils renouvelèrent notamment le décret publié par le troisième concile de Tolède, au sujet des fondateurs qui dotaient les églises et prétendaient soustraire cette dotation à la libre disposition de l'évêque. Ils défendent en outre aux prêtres et aux diacres d'aliéner les dîmes ou les autres revenus de l'Eglise sans une permission de l'évêque et de disposer autrement que pour les usages prescrits par les canons (1). Les statuts d'Hérard, archevêque de Toul, obligent les prêtres à rendre compte tous les ans à l'évêque ou à ses délégués de l'emploi des dîmes et autres revenus de leurs églises. Rathier de Vérone s'élève fortement contre son clergé qui prétendait, au mépris de son autorité et des règles établies par les canons, pouvoir disposer de la portion des revenus ecclésiastiques destinée à l'entretien des clercs et en faire lui-même le partage comme il jugerait convenable; d'où il arrivait que les prêtres et les diacres ne laissaient presque rien aux clercs inférieurs, et que ceux-ci, n'ayant pas de quoi vivre, ne se mettaient plus en peine de remplir leurs fonctions (2). On peut croire que la prétention des abus dont il s'agit se produisirent aussi dans d'autres églises. D'un autre côté, les évêques, pour engager les clercs à vivre en communauté, suivant la règle des chanoines, leur attribuèrent des revenus déterminés dont ils leur laissèrent la disposition, et les chanoines continuèrent d'en jouir quand ils abandonnèrent la vie commune. Enfin les paroisses avaient aussi des revenus pa-

(1) Capitul. lib. VII, art. 214 et 292.

(2) Rath. *De contemptu Canon.*

liers, dont le partage, fait d'abord par l'évêque, entre les clercs chargés de les desservir, se perpétua par coutume, et détermina ainsi d'une manière fixe la portion destinée à chacun d'eux. C'est par le concours de ces diverses causes que s'établit peu à peu la distinction des bénéfices, et le droit pour ceux qui en étaient revêtus, de disposer des revenus sans en rendre compte à l'évêque. Du reste, il leur était sévèrement défendu, conformément à l'ancienne discipline, de s'enrichir des revenus de l'Église, ou de les consumer en dépenses vaines et stériles. On voit cette défense dans les conciles d'Aix-la-Chapelle, de Tours et de Châlons, sous Charlemagne, dans le concile de Paris sous Louis le Débonnaire, dans le concile de Tribur, en 895, et dans une foule d'autres monuments du droit canonique. Tout ce que les clercs possédaient à leur mort des revenus de leurs bénéfices, et tout ce qu'ils auraient pu avoir acquis au moyen de leurs économies devait être donné à l'Église; ils ne pouvaient léguer à leurs héritiers que les biens provenant de leur patrimoine. Les Capitulaires donnèrent force de loi civile à cette règle invariable perpétuée dès les premiers siècles par l'enseignement des Pères, comme par les lois de l'Église, et qu'on voit reproduite à cette époque dans les conciles que nous venons de citer et dans un grand nombre d'autres; dans les statuts de plusieurs évêques, notamment d'Herard, archevêque de Tours, et d'Hincmar de Reims, et plus tard, dans les canons du troisième concile de Latran, et dans plusieurs décrétales insérées dans le corps du droit canonique (1).

Plusieurs conciles du neuvième siècle, entre autres celui de Mayence en 847, celui de Worms en 868, celui de Tribur en 895, confirment par leurs canons l'ancienne règle concernant la division des revenus ecclésiastiques en quatre parts égales, dont l'une était pour

(1) Capitul. lib. V, art. 175. — *Decr. Grat. Caus.* 12. — *Decret.* lib. II, tit. 25 et 26.

l'évêque, une autre pour les clercs, la troisième pour les pauvres et la quatrième pour la fabrique. Cette division s'étendait aux revenus de toutes sortes, y compris les dîmes et les offrandes volontaires des fidèles (1). Mais dans plusieurs endroits les évêques laissèrent leur part des dîmes et des offrandes aux paroisses ou du moins quelques-unes pour les besoins de la fabrique ou des pauvres. Du reste, ils conservèrent toujours le droit de se faire recevoir aux frais des églises dans leurs visites épiscopales, et ce droit s'étendait aux archidiacres qui étaient leurs délégués et comme leurs vicaires généraux. Les frais qu'entraînaient ces visites, faites souvent avec un luxe incroyable, ne tardèrent pas à occasionner des plaintes. On voit déjà, au milieu du neuvième siècle, Charles le Chauve ordonner, par un de ses capitulaires, que les évêques dans leurs visites devraient choisir pour leur station un lieu où les paroisses voisines pussent commodément s'assembler; que le curé de l'endroit avec les quatre curés voisins, fournirait la quantité de vivres spécifiée dans le capitulaire, et que les évêques ne pourraient rien exiger au delà; qu'ils n'auraient droit de ces redevances que pour une seule visite par an et à condition de la faire en personae; enfin qu'ils ne multiplieraient point les paroisses sans nécessité, et qu'en les divisant, ils répartiraient aussi la somme des redevances entre les nouveaux curés. On trouve des règlements analogues sur les visites épiscopales dans plusieurs conciles des siècles suivants, et l'on peut juger du luxe et de la dépense qu'elles entraînaient par les canons du troisième concile de Latran, qui bornent à vingt ou trente chevaux l'équipage des évêques, et celui des archidiacres à sept chevaux et cinq domestiques.

Le droit canonique avait maintenu l'ancienne règle qui obligeait les évêques à n'ordonner aucun clerc sans

(1) Capitul. lib. VII, art. 375.

avis de leur clergé et le consentement des fidèles. On voit même cette règle reproduite encore plus tard dans le Décret de Gratien (1) ; mais la coutume y avait apporté successivement des restrictions. On s'était borné d'abord au consentement du clergé et des fidèles de la ville épiscopale, et, plus tard, l'évêque nommait seulement des prêtres et d'autres personnes graves pour examiner ceux que les archiprêtres ou les curés présentaient à l'ordination. C'était la discipline observée au dixième siècle. Les évêques ne pouvaient ordonner aucun clerc sans attacher à un titre, et s'ils s'écartaient de cette ancienne règle, ils devaient fournir au clerc, sur leurs revenus propres, des moyens de subsistance. Ce n'est qu'au douzième siècle qu'on leur permit d'ordonner sans titre ceux qui auraient de quoi vivre par leur patrimoine. Les seigneurs, en vertu du droit de patronage, pouvaient nommer des prêtres et d'autres clercs de leur choix pour desservir leurs chapelles ou les églises fondées par eux dans leurs domaines. Mais ils étaient tenus de les présenter à l'évêque pour obtenir leur institution qui, du reste, ne pouvait être refusée que pour des motifs canoniques (2). Il en était de même pour tous ceux qui avaient fondé et doté les églises. L'évêque nommait lui-même les autres bénéfices, et le droit de nommer lui était aussi dévolu quand les patrons négligeaient de lui faire la présentation avant le temps déterminé, ou bien s'ils avaient présenté un sujet indigne. Mais un concile tenu à Rome, en 826, par le pape Eugène, ordonna aux évêques de ne nommer que des curés agréés par les paroissiens, et l'on voit par les canons de plusieurs autres conciles, notamment de celui de Châlons en 813, et de celui de Pavie en 855, que les prêtres et les clercs ne pouvaient être dépouillés de leurs bénéfices que par un jugement et pour des crimes déterminés par les canons.

(1) Grat. *Decret.* dist. 24.

(2) Capitul. lib. V, art. 213. — Conc. Paris. VI, *Can.* 22.

Le concile de Tribur, à la fin du neuvième siècle, reproduit et confirme l'ancienne discipline qui exigeait le concours de six évêques pour le jugement définitif des prêtres, et de trois évêques pour celui des diacres. Quant aux clercs inférieurs, ils pouvaient être jugés par l'évêque seul ou même quelquefois par l'archidiaque. Plusieurs capitulaires de Charlemagne et de ses successeurs confirmèrent la défense de traduire les clercs ou les religieux sans le consentement de l'évêque, devant les tribunaux séculiers, soit pour des causes civiles, soit en matière criminelle, et si les juges violaient cette défense, ils devaient être excommuniés jusqu'à ce qu'ils eussent donné à l'Église une pleine satisfaction (1). Mais ils pouvaient et devaient même prêter main-forte aux évêques pour l'exécution de leurs jugements, soit contre les clercs, soit contre les laïques rebelles (2). Si un clerc avait un procès avec un laïque, la cause, suivant le témoignage d'Hincmar dans une lettre à Charles le Chauve, devait être jugée par l'évêque, conjointement avec le juge laïque et en audience particulière. C'était la discipline établie depuis longtemps et confirmée en 794 par le concile de Francfort.

Les clercs, avant d'être promus à la prêtrise, devaient avoir passé un temps plus ou moins long dans les écoles des monastères ou de la cathédrale pour acquérir l'instruction nécessaire et se former aux vertus sacerdotales. Les curés étaient obligés en outre, comme on le voit par les capitulaires, de venir dans les écoles épiscopales, au temps marqué par l'évêque, pour assister aux instructions qui leur seraient faites sur leurs devoirs et sur les fonctions de leur ministère (3). Ce règlement peut faire juger de l'ancienneté des synodes et des retraites ecclésiastiques. On voit aussi par les statuts d'Hincmar,

(1) Capitul. lib. V, art. 378; lib. VI, art. 156 et 164.

(2) Capitul. lib. VII, art. 390 et 422.

(3) Conc. Turon. III. *Can.* 12. — Capitul. lib. VII, art. 231.

par ceux de Riculfe, évêque de Soissons, par ceux d'Atton de Verceil et par d'autres monuments des neuvième et dixième siècles, que dans beaucoup d'endroits, les curés de chaque doyenné devaient se réunir tous les mois pour conférer ensemble sur les règles du ministère et sur les besoins de leurs paroisses. Nous avons déjà dit précédemment que les prêtres et les autres clercs de la campagne étaient soumis à des archiprêtres, qui exerçaient au nom de l'évêque une certaine juridiction sur les paroisses d'un district ou d'une circonscription déterminée. Il est probable que cette circonscription comprenait ordinairement dix paroisses; car on la voit désignée dans un capitulaire de Charles le Chauve par le nom de *décanie* ou dizaine, d'où est venu ensuite celui de doyenné. De là vient que dans un règlement publié par Reginon et reproduit par Gratien, les noms d'archiprêtres et de *decani* ou doyens sont employés comme synonymes, et que le premier de ces titres est donné comme une explication de l'autre. On peut juger par les statuts d'Hincmar de Reims, et par les canons du concile de Pavie quels étaient en général les attributions et les devoirs des archiprêtres. Ils devaient étendre leur surveillance sur les prêtres et les clercs de leur doyenné, comme sur les simples fidèles, et suivant les lieux ou suivant la nature des faits, corriger les coupables ou les faire connaître à l'évêque; ils imposaient la pénitence canonique aux pécheurs publics, mais ils devaient en rendre compte à l'évêque et lui présenter les pénitents le jeudi saint pour recevoir l'absolution; enfin leur inspection devait s'étendre à tout ce qui regarde le gouvernement des paroisses, et par cela même c'était à eux de présenter à l'ordination les clercs de leur doyenné. Ils étaient nommés par l'évêque, et soumis à l'autorité de l'archidiacre; mais ils cherchèrent plus tard à étendre leur juridiction par des empiètements que les conciles du treizième siècle furent obligés de réprimer. Quant

aux obligations des simples curés, elles sont marquées aussi dans les statuts d'Hincmar, dans ceux de Théodulfe d'Orléans, dans le concile d'Aix-la-Chapelle tenu en 836, et dans plusieurs autres monuments de la discipline. Ils étaient obligés d'instruire les fidèles, de leur enseigner surtout le symbole et l'oraison dominicale, de prêcher tous les dimanches, de reprendre leurs paroissiens et de leur administrer les sacrements. Il leur était défendu de recevoir à la messe, le dimanche, des paroissiens étrangers, à l'exception de ceux qui étaient en voyage (1).

Les archidiacres étaient devenus, dès le sixième ou le septième siècle, comme les vicaires généraux de l'évêque. Ils étaient chargés, sous ses ordres, de l'administration temporelle et de toutes les affaires contentieuses. Ils avaient autorité sur tous les clercs inférieurs, et devaient prendre soin de les surveiller et de les instruire. Ils avaient le maniement des revenus ecclésiastiques, et le soin de tout ce qui regardait les besoins matériels des églises et des paroisses. Ils étaient chargés de l'instruction des procès pour en rendre compte à l'évêque. Enfin ils avaient la surveillance de toutes les paroisses, avec le droit de corriger les clercs qui manquaient à leurs devoirs, et les archiprêtres aussi bien que les abbés devaient les informer de tous les désordres qui avaient lieu dans les paroisses ou dans les monastères. Ces attributions des archidiacres sont expressément marquées dans les règlements du synode d'Auxerre, dans le concile de Châlons tenu en 650, dans une lettre de saint Isidore de Séville et dans plusieurs autres monuments de cette époque (2). Leur autorité n'était pas moins étendue au neuvième siècle, et l'on voit par les instructions d'Hincmar à ses archidiacres, et par les statuts de Gauthier,

(1) Capitul. lib. I, art. 147 et 148; lib. V, art. 49 et 50.

(2) Isidor. *Epist. ad Luidfr.*

évêque d'Orléans, qu'ils étaient chargés de visiter les paroisses, d'examiner la conduite et la doctrine des curés, et de changer même les archiprêtres qui ne remplissaient pas leurs devoirs. On peut y remarquer aussi qu'il y avait déjà plusieurs archidiaques dans un même diocèse. Du reste, ils n'exerçaient une si grande autorité qu'au nom et comme délégués de l'évêque, ainsi qu'on le voit par un canon du concile de Châlons en 813, qui leur prescrit de se renfermer dans les termes de leur délégation, avec défense de vexer les prêtres par des exactions. Le concile de Paris en 829, et celui d'Aix-la-Chapelle en 836, firent aussi des règlements contre leur cupidité scandaleuse. Une lettre de Fulbert de Chartres nous apprend qu'à la fin du dixième siècle ils prêtaient serment de fidélité à l'évêque (1). Mais peu à peu ils s'attribuèrent une juridiction propre, ou plutôt les pouvoirs attachés à leur titre par une délégation permanente et par le droit commun, devinrent par la coutume une juridiction ordinaire, qui fut plus ou moins étendue, selon les lieux et dont il fallut souvent, depuis le douzième siècle, réprimer les empiètements.

L'incontinence du clergé força les conciles dans le moyen âge à renouveler sans cesse les règlements et les peines canoniques contre des scandales toujours renaissants. On a vu, par les décrétales des papes Sirice et Innocent I^{er}, et par les canons des anciens conciles, que le célibat ne fut d'abord imposé qu'aux évêques, aux prêtres et aux diaques. Le pape saint Léon ordonna, du moins en Italie, d'y obliger les sous-diaques, et ce règlement fut renouvelé plus tard par saint Grégoire (2). On trouve aussi le même règlement dans quelques conciles de France et d'Espagne, au sixième siècle, notamment dans le troisième d'Orléans, dans le deuxième de Tours,

(1) Fulbert. *Epist.* 34.

(2) Leon. *Epist.* 84. — Greg. lib. I. *Epist.* 50; lib. III, *Epist.* 5.

dans celui de Girone et dans le deuxième de Tolède ; mais cette loi ne fut pas observée, et l'on voit d'autres conciles du même temps faire des canons sur le célibat des prêtres et des diacres, sans y comprendre les sous-diacres. Il paraît néanmoins qu'il leur était généralement défendu de se marier après leur ordination. On trouve même cette défense dans les lois de Justinien et dans le concile quini-septe, qui leur permet cependant de vivre avec les femmes qu'ils avaient épousées auparavant. On sait, d'ailleurs, que ce concile autorisa la même discipline dans l'Église grecque pour les prêtres et les diacres. Le deuxième concile de Tours avait prononcé la peine de déposition et d'excommunication contre les sous-diacres qui continueraient d'habiter avec leurs femmes. Le huitième concile de Tolède ordonna en outre qu'ils seraient renfermés dans un monastère pour le reste de leur vie ; et le neuvième, étendant les peines à leurs enfants, les déclara exclus de toute succession, et les condamna, aussi bien que ceux des prêtres et des diacres, à rester serfs de l'Église. Mais ces règlements particuliers au sujet de la continence des sous-diacres ne furent peut-être pas rigoureusement exécutés et ne devinrent pas une loi générale. On voit au huitième siècle un concile de Rome, sous le pape Zacharie, faire des règlements pour prévenir les fautes des diacres et des prêtres contre la continence, sans y faire mention des sous-diacres, et le Recueil des canons envoyés en France par le même pape en 744, porte expressément, après la loi générale concernant les prêtres et les diacres, que pour les autres clercs, on ne devra pas les forcer absolument à la continence, mais suivre la coutume de chaque Église.

Les Capitulaires de Charlemagne et de ses successeurs, et les conciles tenus dans le même temps, confirmèrent la peine de déposition et de dégradation prononcée par les anciens canons contre les clercs coupables d'incontinence. Ils y ajoutèrent même la confiscation des biens.

On prit aussi des mesures pour prévenir les scandales. Plusieurs conciles, entre autres celui de Nantes, celui d'Aix-la-Chapelle en 836, celui de Mayence en 888, et les statuts de plusieurs évêques, interdirent absolument aux prêtres d'avoir aucune femme logée dans leur maison, sans excepter même leur sœur ni leur mère, parce que leur présence en attirait d'autres, et cette défense fut confirmée par les Capitulaires de Charlemagne. On trouve aussi reproduit et confirmés dans ces Capitulaires les anciens canons de l'Eglise d'Afrique, portant défense aux évêques et aux prêtres de recevoir les visites d'aucune femme ou de lui en rendre sans être accompagnés d'un clerc ou de quelque autre personne grave (1). Comme il était souvent difficile d'établir les preuves de l'incontinence, on avait décidé d'abord, suivant l'avis du pape consulté sur ce point, que si le prêtre accusé et suspect ne pouvait être convaincu par des témoignages suffisants, il devrait se purger par son serment et par celui d'un certain nombre de ses confrères (2); mais cette règle apparemment ne servit guère qu'à multiplier les parjures, et l'on prit enfin, comme on le voit par les statuts d'Hincmar et par les canons du concile de Troslé, le parti de prononcer la dégradation de tout prêtre qui serait convaincu d'avoir violé les défenses des canons au sujet du logement ou de la fréquentation des femmes. Le concile d'Augsbourg, tenu en 952 sous l'empereur Othon, ne se contenta pas de confirmer la loi du célibat pour les évêques, les prêtres, les diacres et les sous-diacres; il ordonna aussi que les autres clercs, quand ils seraient parvenus à un âge un peu avancé, devraient être contraints à la continence. D'autres conciles tenus dans le siècle suivant, celui de Pavie, sous la présidence de Benoît VIII, en 1020, celui de Bourges en 1031, celui de Toulouse

(1) Capitul. lib. VII, art. 16 et 291.

(2) Capitul. lib. V, art. 33 et 34.

en 1056, imposèrent aussi l'obligation de la continence aux clercs inférieurs. Mais toutes ces mesures furent impuissantes contre le débordement et les progrès de l'incontinence ; ils devinrent tels aux dixième et onzième siècles, que la plupart des clercs et en beaucoup d'endroits même, un grand nombre de prêtres entretenaient des concubines ou se mariaient publiquement.

Léon IX et les papes qui lui succédèrent depuis le milieu du onzième siècle firent dans plusieurs conciles des règlements contre ces désordres ; ils renouvelèrent les anciens canons sur le célibat et prononcèrent différentes peines contre les clercs coupables d'incontinence. Mais on voit, par un concile de Rome en 1063, qu'on se relâcha de la sévérité précédente, et que l'on ne comprit pas dans la loi du célibat les clercs inférieurs ni même les sous-diacres. D'autres conciles, tenus quelques années plus tard en divers endroits, ordonnèrent cependant que les sous-diacres qui viendraient à se marier seraient déposés comme les prêtres et les diacres, et privés de tout bénéfice. Le pape Grégoire VII, dans un concile tenu en 1074 et dans un autre de l'année suivante, avait ordonné que ces peines portées par les anciens canons, devraient être appliquées rigoureusement aux prêtres qui refuseraient de renvoyer leurs femmes ; que s'ils persistaient à célébrer la messe, il serait interdit aux fidèles d'y assister, et que les mêmes dispositions s'appliqueraient aux diacres et aux sous-diacres. Ce décret, publié en Allemagne, rencontra une opposition si violente, que l'évêque de Mayence, pour avoir voulu le mettre à exécution, faillit perdre la vie dans une émeute, tant le nombre des coupables était grand et les abus enracinés. Ce fut sans doute par ce motif qu'un concile de Vincestre, en Angleterre, se borna à faire une défense pour l'avenir, et permit aux prêtres mariés de garder leurs femmes. Enfin, vers le milieu du douzième siècle, le second concile de Latran, pour donner une sanction plus efficace

à la loi du célibat, crut devoir mettre les ordres majeurs au nombre des empêchements dirimants, et frapper de nullité le mariage des sous-diacres et des clercs plus élevés. Quant aux clercs inférieurs, d'autres conciles tenus bientôt après, ordonnèrent que s'ils venaient à se marier ils seraient privés de leur bénéfice. Cette discipline devint générale et s'est constamment maintenue. Mais elle ne s'établit pas sans difficulté, et l'on voit encore au commencement du treizième siècle, par une lettre d'Innocent III, que les prêtres continuaient de se marier en Suède, et qu'ils alléguaient pour autoriser cet abus scandaleux, une prétendue permission du saint-siège (1).

Il nous reste à compléter ce qui regarde la discipline par quelques remarques sur l'administration des sacrements. On voit par les canons de plusieurs conciles, et notamment dans celui de Mayence en 813, et dans celui de Beauvais en 845, qu'il n'était permis de baptiser, hors le cas de nécessité, qu'aux veilles de Pâques et de la Pentecôte, et seulement dans les églises baptismales; c'est-à-dire dans celles où l'évêque avait établi des baptistères. Un concile de Rouen, tenu en 1072, confirme encore cette discipline; mais il permet de baptiser en tout temps les malades et les enfants. C'était encore l'usage de donner l'eucharistie même aux enfants aussitôt après le baptême. Les Capitulaires de Charlemagne, conformes aux canons des conciles de Tours et de Châlons en 813, constatent l'obligation imposée aux fidèles de communier au moins trois fois par an, à Noël, à Pâques et à la Pentecôte. Cette obligation fut maintenue et confirmée plus tard, surtout en France, par divers conciles et par les statuts de plusieurs évêques. Mais peu à peu le relâchement devint tel, que le quatrième concile de Latran, au commencement du treizième siècle, crut devoir se borner à prescrire la seule communion de Pâques. Valafrid

(1) Innoc. III. *Epist.* 118.

Strabon, dans son *Traité des Offices divins*, nous apprend qu'il y avait des prêtres qui ne faisaient pas difficulté de dire la messe trois ou quatre fois par jour et même davantage, et qu'il y avait aussi des fidèles qui communiaient plusieurs fois par jour, c'est-à-dire à toutes les messes où ils assistaient. Il ajoute que cependant plusieurs prêtres croyaient ne pouvoir célébrer la messe qu'une fois, et c'était en effet la règle établie en divers endroits par des conciles particuliers, qui exceptaient seulement quelques circonstances extraordinaires, comme, par exemple, l'inhumation d'un défunt. Les fidèles offraient encore le pain, le vin et le luminaire pour la célébration du saint sacrifice; chaque pain devait être préparé avec soin et marqué du signe de la croix. On prenait de préférence pour la consécration les pains offerts par le clergé, et l'on voit dans les *Statuts de Théodulfe d'Orléans*, qu'il était prescrit aux prêtres de faire ces pains eux-mêmes ou de les faire préparer en leur présence par leurs clercs. De là vint que les fidèles, au lieu de pains, offraient quelquefois du blé ou de la farine, et même un peu plus tard des pièces d'argent. Il est déjà fait mention de cet usage dans quelques auteurs au commencement du onzième siècle. De là vint aussi que depuis cette époque les offrandes n'eurent plus lieu qu'après les prières de l'offertoire, avant le *larabo*, comme c'est la coutume aujourd'hui. Enfin c'est de là que vint l'usage des rétributions en argent pour l'application du saint sacrifice à des intentions particulières; car, auparavant, la messe était célébrée pour tous ceux qui avaient apporté leurs offrandes. Du reste, on maintint l'usage d'offrir quelques pains, les dimanches et les jours de fêtes, pour la distribution du pain béni.

Tous les fidèles étaient obligés de se confesser au moins une fois l'an, au commencement du carême. Cette obligation est marquée dans plusieurs monuments des neuvième et dixième siècles, notamment dans les *Statuts*

de Théodulfe d'Orléans, dans ceux de Rathier de Vérone et dans le Recueil de Reginon (1). Les clercs devaient se confesser à l'évêque ou à l'archiprêtre, et les simples fidèles à leur curé. On trouve même dans le concile de Pavie, tenu en 850, un canon portant qu'ils devront se confesser à ceux qui seront choisis par l'évêque ou l'archiprêtre, d'où l'on peut conclure que les prêtres n'obtenaient pas tous le pouvoir de confesser. Cependant un certain nombre de fidèles et même des clercs s'adressaient aux religieux pour la confession, afin d'éviter, selon la remarque du concile de Paris de l'an 829, la sévérité des évêques ou des curés. C'est pourquoi ce concile crut devoir condamner cet usage, et ne permettre aux religieux-prêtres que la confession des religieux qui vivaient dans le même monastère. Les termes dont il se sert semblent montrer que telle était la règle ordinaire. Toutefois quelques autres monuments prouvent qu'elle n'était pas générale, et qu'en certains endroits les religieux pouvaient confesser les fidèles qui s'adressaient à eux. Le même concile de Paris condamne et proscriit l'usage des livres pénitentiels publiés par des auteurs inconnus et dans lesquels on avait substitué à la sévérité des anciens canons des pénitences beaucoup plus légères. Il charge ensuite les évêques d'instruire les prêtres des règles canoniques qu'ils devaient observer dans l'imposition des pénitences. On trouve des réglemens semblables dans les conciles de Châlons et de Reims en 813, dans les statuts de plusieurs évêques, dans le premier livre du Recueil canonique de Reginon, et dans les deux derniers livres des Capitulaires. Ces divers réglemens, comme ceux du concile de Paris, proscrivent les pénitentiels relâchés et ordonnent aux curés d'avoir les canons pénitentiaux, de les étudier et de s'y conformer. Mais tout le zèle des conciles et des évêques ne put

(1) Regin. lib. II, cap. 63.

arrêter les progrès du relâchement. On voit des plaintes à ce sujet dans plusieurs écrits de cette époque. Jonas d'Orléans remarque surtout qu'on ne voyait presque plus de pécheurs exclus de l'entrée de l'Eglise et de la société des fidèles, et renonçant à la milice et aux emplois du siècle pour accomplir, sous la cendre et le cilice, les œuvres de pénitence ; que plusieurs cherchaient les confesseurs les plus ignorants et les plus relâchés ; qu'on distinguait à peine les pénitents des autres chrétiens, et que, par suite de ce relâchement, les crimes de toutes sortes se multipliaient sans bornes et sans retenue (1).

Les curés pouvaient imposer la pénitence pour les fautes secrètes et en donner l'absolution quand ils le jugeaient convenable. Il paraît toutefois, d'après les canons des conciles de Reims et de Châlons et par les autres règlements que nous venons de citer, qu'ils devaient, autant que possible, dans les pénitences qu'ils imposaient pour ces fautes, se conformer aux canons pénitentiaux. Mais quant aux pécheurs publics, c'était aux archiprêtres qu'il était réservé de leur imposer la pénitence et à l'évêque de leur donner l'absolution. On trouve les preuves de cette discipline dans plusieurs conciles, et notamment dans celui de Pavie en 850, dans plusieurs articles des Capitulaires, dans les statuts d'Hérard, archevêque de Tours, d'Hincmar de Reims, de Théodulfe d'Orléans, et de Rathier de Vérone (2). On y voit que les curés ne pouvaient donner l'absolution pour les fautes publiques, hors le cas de nécessité, c'est-à-dire en danger de mort, et que le pénitent, s'il revenait en santé, devait, selon l'ancienne coutume, accomplir la pénitence prescrite et se présenter à l'évêque pour obtenir la réconciliation. Il était prescrit aux curés d'amener les pé-

(1) Jon. Aurel. *De Instit. laic.* lib. I, cap. 10.

(2) Capitul. lib. V, art. 52 et 62 ; lib. VI, art. 203.

cheurs publics devant l'archiprêtre, qui leur imposait la pénitence ordonnée par les canons et qui devait ensuite en rendre compte à l'évêque, et lui amener les pénitents le jeudi saint pour recevoir l'absolution. Il faut remarquer, du reste, que cette absolution du jeudi saint ne s'étendait pas à tous les pécheurs, mais seulement à ceux que l'évêque en jugeait dignes, et qu'elle ne les délivrait pas de toutes les obligations de la pénitence. Ajoutons aussi qu'un des principaux devoirs imposés aux curés par les conciles et les statuts dont nous venons de parler était de veiller sur la conduite des pénitents et de s'assurer qu'ils accomplissaient exactement les pénitences prescrites. On doit se rappeler d'ailleurs que si les pécheurs refusaient obstinément de se soumettre à la pénitence, les lois civiles ordonnaient aux magistrats de les y contraindre. Nous avons déjà cité plusieurs lois de ce genre, qu'on trouve dans les Capitulaires de Charlemagne et de ses successeurs. Il suffira de mentionner ici un Capitulaire de Charles le Chauve, publié au concile de Soissons en 853, et dont le dixième article ordonne aux comtes et aux officiers publics d'accompagner l'évêque dans sa visite, et de lui prêter main-forte pour obliger à la pénitence les coupables qu'il ne pourra y réduire par l'excommunication. Enfin nous devons rappeler aussi que, dans certains cas et pour des crimes énormes, les pécheurs étaient renfermés dans des monastères pour y accomplir leur pénitence.

On voit par ce qui précède que tous les crimes publics étaient des cas réservés à l'évêque. Peu à peu et surtout après le dixième siècle, quelques évêques jugèrent à propos de se réserver aussi l'absolution de certains péchés, lors même qu'ils étaient secrets, tels que l'homicide, le viol, l'inceste, les sacrilèges et autres crimes énormes. D'un autre côté, pour réprimer plus efficacement les violences, les brigandages et les autres crimes des seigneurs, ou pour vaincre l'opiniâtreté des pécheurs

qui méprisaient l'excommunication, ils ordonnèrent que ceux qui se rendraient coupables de certains crimes seraient obligés de se présenter au pape pour recevoir de lui la pénitence et l'absolution, et qu'il en serait de même pour les excommuniés qui auraient passé un certain temps sans se faire absoudre. Un concile de Limoges, de l'an 1032, nous apprend que cet usage de renvoyer certains pécheurs au pape était assez fréquent au commencement du onzième siècle. Un peu plus tard, les papes eux-mêmes, dans les conciles généraux, se réservèrent l'absolution de certains crimes, entr autres des incendies et autres brigandages forts communs pendant l'anarchie féodale, et des violences contre les clercs et les religieux, et contre les pèlerins qui se rendaient à Rome. Les évêques, suivant l'ancien usage, pouvaient toujours diminuer le temps ou adoucir les épreuves de la pénitence; mais comme il arrivait quelquefois que leur facilité indiscrete énervait la discipline, le quatrième concile de Latran restreignit ce droit et ne leur permit pas de donner plus d'un an d'indulgence à l'occasion de la dédicace d'une église, et quarante jours dans les autres circonstances. Ce règlement fut renouvelé par Boniface VIII, et devint une loi générale qui subsiste encore.

QUATRIÈME ÉPOQUE.

CHAPITRE PREMIER.

Du pouvoir temporel de l'Église.

L'Église avait présidé à la formation des sociétés modernes ; elle avait fait pénétrer dans leurs institutions, dans leurs lois, dans leurs habitudes , les principes de sa croyance et les règles de sa discipline ; elle régnait sur les esprits par l'autorité toute-puissante de la religion , et depuis longtemps elle avait acquis , par la concession des princes chrétiens, un pouvoir temporel qui s'étendit encore prodigieusement depuis le douzième siècle, par les entreprises des papes au sujet de la déposition des souverains ; il en résulta des discussions passionnées et des luttes nombreuses dont nous ne pouvons donner ici qu'une idée générale. Des sectaires attaquèrent par leurs déclamations tous les droits temporels de l'Église , et prétendirent qu'il n'était permis au clergé de posséder ni terres, ni seigneuries, ni vassaux, et qu'il ne devait subsister que d'aumônes ou d'offrandes volontaires. Ils lui contestèrent surtout le droit d'exercer aucun pouvoir politique, d'employer la force contre les coupables et de leur infliger des peines temporelles. Cette doctrine, professée d'abord par Arnaud de Brescia, fut adoptée par les Vaudois, par les Albigeois et par les autres sectes du moyen âge. D'un autre côté, les souverains ne manquèrent pas de soutenir l'indépendance de leur couronne, et de se défendre par la force des armes contre les sentences de déposition. Les papes, pendant plusieurs siècles, triomphèrent dans ces luttes politiques ; mais ensuite leur puissance illimitée s'affaiblit par diverses causes entre lesquelles on

doit compter surtout les divisions intestines produites par le schisme d'Avignon, et s'ils essayèrent encore depuis quelques actes d'autorité contre les droits des couronnes, ces tentatives ne trouvèrent plus dans l'opinion publique un appui suffisant pour en assurer le succès.

Nous avons déjà indiqué précédemment l'origine et les titres de la souveraineté temporelle du saint-siège. Elle fut la suite d'une révolution provoquée par les attaques de Léon l'Isaurien contre les saintes images. Les peuples de l'Italie se soulevèrent partout et résolurent de se soustraire à la domination de cet empereur iconoclaste. Quelques villes se soumirent aux Lombards, d'autres et notamment Ravenne furent conquises par ces barbares; les Romains chassèrent le duc qui les gouvernait au nom de l'empereur et se rendirent indépendants. Les historiens grecs attribuent cette révolution à l'initiative et aux conseils du pape Grégoire II; mais les historiens latins, plus à portée de connaître les faits, Anastase le Bibliothécaire, dans la vie de ce pape, et Paul Diacre, dans son Histoire des Lombards, disent expressément que Grégoire II fit, au contraire, tous ses efforts pour arrêter le soulèvement des peuples, et qu'il exhorta en particulier les Romains à la fidélité envers l'empire. Quoi qu'il en soit, la ville de Rome eut dès lors son gouvernement particulier, et menacée tantôt par les Grecs, tantôt par les Lombards, elle se maintint contre les uns et les autres par la protection des papes à qui elle avait remis le soin de sa défense. Appelés ainsi par les circonstances et par le vœu du sénat et du peuple au protectorat de cette ville et de son duché, ils en étaient devenus par le fait les véritables souverains. Ils essayèrent de contenir par des négociations et des traités l'ambition des Lombards qui voulaient se rendre maîtres de Rome; mais comme tous ces moyens demeuraient sans effet, le pape Étienne II prit le parti de recourir à Pépin, roi des Français. Celui-ci passa deux fois en Italie, défit les Lombards, força leur roi

Astolfe à rendre l'exarcat de Ravenne et en fit donation au saint-siège. Cette donation solennelle, en date de l'an 754, fut ensuite confirmée et augmentée par d'autres donations de Charlemagne, de Louis le Débonnaire, d'Othon le Grand et de l'empereur saint Henri. C'est ainsi que les papes succédèrent par le consentement des peuples et par la protection des rois de France à la souveraineté des empereurs grecs sur des provinces que ceux-ci n'avaient pu ni conserver ni défendre.

Le rétablissement de l'empire d'Occident en faveur de Charlemagne ne changea rien à cet état de choses et ne diminua point les droits ni l'autorité dont jouissaient les papes en vertu des titres précédents; il paraît seulement, par divers faits de l'histoire, que ce prince et ses successeurs conservèrent une sorte de suzeraineté ou plutôt de protectorat sur la ville de Rome et sur les états du saint-siège, et de là vint qu'ils se réservèrent, à l'exemple des empereurs de Constantinople, le droit de confirmer l'élection des papes. On voit ce droit expressément réservé dans une formule de serment que l'empereur Lothaire fit prêter aux Romains. Mais la puissance temporelle des papes ressentit le contre-coup des révolutions qui amenèrent la décadence de l'empire sous les faibles successeurs de Charlemagne. Elle se trouva presque anéantie et réduite à un simple titre comme la puissance royale, par l'établissement de la féodalité. En effet, les gouverneurs des principales villes ou les chefs de factions profitèrent des circonstances pour s'emparer du gouvernement et ne laissèrent au pape qu'une ombre de souveraineté. La ville de Rome fut soumise elle-même à des gouverneurs qui disposaient de tout, qui s'étaient rendus héréditaires et qui tenaient le pape dans leur dépendance. L'empereur Othon le Grand, vers le milieu du dixième siècle, abolit ces usurpations et confirma les donations faites au saint-siège par Charlemagne. Mais s'il rétablit la puissance temporelle des papes, il la fit

dépendre en quelque sorte de l'empire par les droits qu'il s'attribua sur leur élection. Car non-seulement il réserva le droit de la confirmer, mais il voulut pouvoir ainsi dire s'en rendre le maître, et ses successeurs, pendant près d'un siècle, s'attribuèrent les mêmes droits. Ils se bornèrent ensuite au simple droit de confirmation qui fut même aboli depuis Grégoire VII, par suite de ses démêlés avec l'empereur.

Les révoltes des Romains vinrent plus tard ébranler ou affaiblir la souveraineté des papes. Quelques novateurs, à la suite d'Arnaud de Brescia, déclamèrent avec violence contre la puissance temporelle du clergé, enseignèrent qu'il n'y avait point de salut pour les évêques qui possédaient des seigneuries et des droits régaliens, ni même pour les ecclésiastiques qui avaient des propriétés et des terres en bénéfice. Une partie des Romains, excités par ces déclamations, se soulevèrent quelques années avant le milieu du douzième siècle contre l'autorité du pape, et entreprirent de fonder une république sous la suzeraineté de l'empereur. Ils nommèrent un sénat, donnèrent le gouvernement à un despotisme factieux avec le titre de *patrice*, et sommèrent le pape de renoncer à ses droits de souveraineté temporelle. Le pape Eugène III, deux ans plus tard, força les séditeux à reconnaître son autorité. Mais ils recommencèrent bientôt à remuer, en sorte que le pape se vit obligé de sortir de Rome. Le sénat fut pendant longtemps investi du pouvoir judiciaire, et le préfet de Rome cessa de recevoir l'investiture du pape et de lui prêter serment de fidélité. Cet esprit de révolte, un moment comprimé vers la fin du douzième siècle par Innocent III, se reproduisit quelques années plus tard et avec les mêmes suites, pendant les démêlés du saint-siège avec l'empereur Frédéric II; puis au quatorzième siècle, pendant le séjour des papes à Avignon. On sait qu'à cette époque l'Italie était divisée depuis longtemps en deux factions rivales,

célèbres sous le nom de guelfes et de gibelins; la première était ennemie de la domination allemande, la seconde de la domination du clergé. Cette rivalité devenait une source perpétuelle de troubles et de révolutions. La faction gibeline, devenue alors presque partout la plus puissante, se prononça fortement pour l'empereur Louis de Bavière contre le pape Jean XXII. Le peuple, à Rome, profita des circonstances pour s'emparer du pouvoir, et le mouvement gibelin se produisit, surtout dans la Lombardie, avec une telle effervescence, que le Vénitien Sanuto, dans une lettre au légat du pape pour l'engager à un accommodement avec l'empereur, n'hésitait pas à dire que quand le pape serait maître de Milan et de tout le reste du pays, il ne pourrait le garder longtemps en paix, parce que les Italiens ne pouvaient être gouvernés par des ecclésiastiques.

Ces agitations politiques duraient depuis longtemps, lorsque, vers le milieu du quatorzième siècle, le fameux Rienzi entreprit d'établir à Rome un gouvernement démocratique. Il se fit élire tribun du peuple, dépouilla les nobles de toute autorité, et publia une lettre patente où il déclarait que tous les peuples de l'Italie étaient libres et citoyens romains, et qu'à eux seuls appartenait le droit d'élire l'empereur, et de prononcer sur les contestations entre l'empire et le saint-siège. Mais bientôt après, attaqué par la noblesse et abandonné du peuple, il fut obligé de prendre la fuite, et plus tard ayant été nommé gouverneur de Rome par le pape, qui voulait se servir de son influence pour ramener les Romains à la soumission, il fut mis en pièces par la populace. L'autorité du pape n'était pas mieux reconnue dans les autres villes des États de l'Église; presque toutes s'étaient déclarées pour Louis de Bavière, et étaient occupées par des usurpateurs qui s'y étaient rendus tout-puissants et qui les tenaient comme fiefs de l'empire. Enfin le pape Innocent VI envoya en Italie des

troupes qui firent rentrer la plupart des villes dans l'obéissance. Toutefois quelques-unes se soulevèrent encore peu de temps après et se liguèrent avec les Florentins pour maintenir leur liberté et se soustraire à la domination du saint-siège ; mais elles se virent forcées bientôt à faire leur soumission. Quelques autres révoltes qui eurent lieu plus tard , soit à Rome , soit en d'autres villes , furent de même promptement réprimées. Les seigneurs qui s'étaient emparés des villes pendant ces troubles , obtinrent pour la plupart de les conserver , à condition de les tenir comme fiefs du saint-siège ; mais quelques-uns en furent dépouillés au commencement du seizième siècle pour cause de félonie , pour s'être ligués avec les ennemis d'Alexandre VI et de Jules II. D'autres étant morts sans héritiers , leurs fiefs sont rentrés sous la puissance immédiate du saint-siège.

Telles furent , durant le moyen âge , les vicissitudes du pouvoir temporel des papes. On voit qu'il fut souvent affaibli , ébranlé et renversé par les révolutions ; qu'ils eurent souvent à combattre des révoltes amenées par des causes diverses , et pour les réprimer ils employèrent tout à la fois la force des armes et les censures ecclésiastiques. L'autorité spirituelle servait ainsi à donner un appui au pouvoir temporel incapable de se soutenir par lui-même contre les insurrections ; encore ce moyen ne devenait-il pas toujours suffisant , et il fallait appeler quelquefois des secours étrangers. On comprend sans peine tout ce que la religion avait à souffrir de ces luttes déplorables , dont l'effet naturel devait être d'affaiblir l'influence morale du clergé , de lui enlever l'affection et le respect des peuples , de les habituer au mépris des censures et de compromettre ainsi l'autorité spirituelle. Les mêmes moyens furent employés dans les contestations des papes avec les autres souverains pour des intérêts politiques , et les suites en devenaient plus fâcheuses encore pour la religion , parce qu'alors on n'en voyait pas

toujours la nécessité ni la justice; car il s'agissait quelquefois de prétentions ou de droits litigieux sur lesquels l'opinion publique pouvait se partager, et comme le pape ne pouvait être à la fois juge et partie, on croyait pouvoir contester la justice des censures et n'y voir qu'un abus d'autorité; d'où il résultait que les princes n'en tenaient pas compte et que le clergé lui-même les déclarait quelquefois abusives. On en voit plusieurs exemples dans l'histoire, en sorte que l'autorité spirituelle perdait sa force ou se trouvait compromise et quelquefois inutilement au profit d'un intérêt temporel.

Ces contestations politiques eurent lieu surtout avec l'empire, soit à l'occasion des vastes domaines donnés au saint-siège par la comtesse Mathilde, et sur lesquels l'empire réclamait des droits, soit pour des prétentions de suzeraineté dont les titres plus ou moins litigieux pouvaient sembler obscurs, et compliquer par des questions de droit les discussions concernant les faits ou leurs circonstances. Nous avons dit que les empereurs d'Allemagne s'étaient réservé le droit de confirmer l'élection des papes, et l'on voit en effet cette réserve en termes formels dans les donations des empereurs Othon et saint Henri; ce droit fut exercé sans contestation jusqu'à Grégoire VII; mais, d'un autre côté, les papes se réservèrent aussi le droit de confirmer les empereurs, et ils réclamèrent même plus tard le gouvernement de l'empire pendant la vacance, et par conséquent le droit de nommer les vicaires de l'empire au moins en Italie. De là vinrent des divisions fréquentes dont l'empire et la religion eurent à souffrir également; car elles produisirent d'un côté des guerres civiles et de l'autre des schismes déplorables. Elles eurent pour effet d'abolir insensiblement les droits de suzeraineté ou de protectorat dont les empereurs avaient joui d'abord; car les papes se virent obligés souvent de recourir à une protection étrangère contre les entreprises ou les préten-

tions de ces princes , et c'est vers la France qu'ils tournèrent leurs regards. Ils y cherchèrent plusieurs fois un asile et y trouvèrent toujours un soutien. On peut citer entre autres les papes Gélase II, Innocent II et Alexandre III qui furent reconnus et appuyés par la France tandis que les empereurs d'Allemagne se déclaraient contre eux et leur opposaient des antipapes. Du reste on voit par les démêlés entre le pape Adrien IV et l'empereur Frédéric Barberousse , vers le milieu du douzième siècle, quelles étaient les prétentions réciproques. car, d'une part, l'empereur se plaignait que le pape, dans une lettre, eût employé des expressions qui semblaient désigner l'empire comme un fief du saint-siège , et que sur un tableau représentant le couronnement de Lothaire II on eût mis cette inscription : Le roi, après avoir reconnu avec serment les droits de Rome , reçoit la couronne de la main du pape et devient son vassal ; et d'autre part le pape fut obligé d'adresser des réclamations pour faire reconnaître ses droits de souveraineté , et obtint de l'empereur qu'il s'abstînt d'exercer à Rome aucun acte d'autorité sans son consentement. Il demanda en outre que l'empereur rendît plusieurs terres au saint-siège , notamment celles de la comtesse Mathilde, et qu'il n'exigeât des évêques d'Italie que le serment de fidélité sans l'hommage féodal. Frédéric répondit qu'il ne demanderait point d'hommage aux évêques s'ils voulaient renoncer à la possession des fiefs et des droits régaliens, et quant à ce qui regardait la souveraineté de Rome , il ajouta que c'était une question plus grave et qui exigeait une mûre délibération , mais que son titre d'empereur ne serait qu'un vain titre sans réalité , si la ville de Rome n'était pas en sa puissance.

Les querelles si fréquemment renouvelées depuis Grégoire VII , et surtout les entreprises schismatiques des empereurs amenèrent enfin l'indépendance complète du saint-siège. Frédéric , par son traité de paix avec

Alexandre III, rendit les terres de la comtesse Mathilde, restitua au pape le gouvernement de Rome, et lui prêta ensuite le serment accoutumé d'obéissance. Non-seulement la puissance temporelle des papes fut ainsi affranchie de toute suzeraineté; mais depuis lors ils prétendirent plus ouvertement que l'empire était lui-même vassal du saint-siège, et qu'il leur appartenait par conséquent de prononcer sur toutes les affaires litigieuses où il s'agissait du droit à la couronne. Cette prétention était fondée d'une part sur le droit qu'ils avaient eu d'abord d'élire les empereurs depuis Charlemagne, et sur le droit qu'ils conservaient encore de confirmer leur élection et de les couronner, et d'autre part sur le serment de fidélité que les empereurs devaient prêter avant leur couronnement. Elle devint en quelque sorte un principe de droit public, et n'éprouva que fort peu de contradictions de la part des princes ou des écrivains du moyen âge. Le plus grand nombre ne firent aucune difficulté de la reconnaître comme légitime. Nous citerons seulement Jean de Paris et d'autres écrivains français qui, à l'occasion des démêlés entre Philippe le Bel et Boniface VIII, disent expressément qu'il n'en est pas du royaume de France comme de l'empire qui est un fief du saint-siège. Grégoire VII fit dresser une nouvelle formule de serment où l'empereur joignait à la promesse de fidélité la promesse d'obéissance. Elle fut remplacée plus tard par une autre où l'empereur promettait seulement de protéger et de défendre le souverain pontife et l'Église romaine dans toutes les circonstances, de conserver intacts tous les droits et toutes les possessions du saint-siège, et de contribuer de tout son pouvoir à les faire respecter. C'était la teneur du serment qu'il prêtait avant son couronnement, et il devait en prêter un autre, dont le sens était le même pour que son élection fût confirmée. Mais quoique la promesse d'obéissance ne se trouvât pas en termes exprès dans ces deux formules, elles ne laissèrent pas d'être consi-

dérées comme une preuve de la suzeraineté du saint-siège ; c'est ce qu'on peut voir surtout dans une décrétale de Clément V, au sujet d'une protestation de l'empereur Henri VII. Le pape y soutient, d'après l'opinion alors généralement reçue, que l'empire avait été transféré des Grecs aux Germains par le saint-siège ; que le droit d'élection avait été confié par la même autorité à un certain nombre de princes, et que celui qui était élu devait être approuvé et couronné par le pape, et lui était soumis par le serment prêté en cette occasion ; ce qu'il confirme par la teneur de ce serment ; après quoi, pour lever tous les doutes et prévenir toutes contestations à cet égard, il déclare, en vertu de son autorité apostolique, que le serment dont il s'agit est un véritable serment de fidélité et doit être réputé tel.

Cette dépendance de l'empire, à l'égard du saint-siège, avait eu peut-être pour première cause une sorte de confusion dans les idées comme tant d'autres préjugés du moyen âge ; car si les papes avaient eu bien certainement depuis Charlemagne le droit d'élire ou de confirmer les empereurs, c'est à-dire, en d'autres termes, de choisir ou d'agréer le prince à qui ce titre devait être déferé, s'il leur appartenait d'accorder ou de refuser la couronne impériale et d'exiger du prince qui la demandait les serments dont on a vu la teneur, il n'en s'ensuivait pas qu'ils eussent des droits sur l'élection au trône d'Allemagne ; les conditions et les formes de cette élection dérivait de l'ancien droit monarchique des Francs, et n'étaient point soumises au pouvoir ou à la volonté des papes. Quand il eût été vrai que l'empire avait été transféré des Grecs aux Germains par le saint-siège, ce qui n'était qu'un préjugé dont le sens et le fondement seraient difficiles à concevoir, puisque l'empire n'était pas une propriété du saint-siège, il était plus vrai encore que l'Allemagne avait sa nationalité indépendante, que son gouvernement n'était point soumis

au contrôle d'un pouvoir étranger, et qu'enfin elle avait eu des rois élus par la nation sans aucune intervention des papes, et complètement indépendants de leur autorité temporelle. Tels étaient, en remontant à l'origine, les véritables principes du droit public sur cette question ; mais comme depuis Othon le Grand le titre d'empereur fut attaché par le fait à la souveraineté de l'Allemagne, il en résulta que celui qui était appelé par l'élection à exercer cette souveraineté fut soumis insensiblement à la condition d'être agréé par le pape et de lui demeurer fidèle, sous peine d'être privé tout à la fois de la couronne impériale et du trône qui était l'acheminement pour l'obtenir. On voit dans les démêlés de l'empereur Louis de Bavière avec le saint-siège, que ce prince entrevoyait la confusion dont nous venons de parler ; car dans les pièces qu'il publia pour défendre ses droits, il ne manque pas de soutenir avec force que la souveraineté de l'Allemagne était indépendante et qu'on ne pouvait lui contester, comme roi élu, le gouvernement de l'empire germanique, sous prétexte que le pape n'avait pas confirmé son élection ; enfin qu'on pouvait tout au plus faire valoir cette raison et reconnaître au saint-siège le droit d'examiner son élection et sa personne, dans le cas où l'affaire lui serait portée par une plainte ou par un appel des électeurs, ou bien s'il venait lui-même demander la couronne impériale. Il trouva de nombreux partisans dans les seigneurs et dans les villes de l'empire, et l'indépendance de l'Allemagne fut proclamée solennellement dans la diète de Rantz en 1338, et dans celle de Francfort en 1344 ; mais il ne laissa pas de succomber, tant l'opinion contraire était profondément enracinée. Elle était devenue alors, quoi qu'on pût dire sur son origine, une maxime de droit public, reconnue presque sans contestation, comme nous l'avons dit, par les princes et les écrivains du moyen âge et sanctionnée par l'usage de plusieurs siècles.

On sait que plusieurs autres états furent également soumis dans le moyen âge à la suzeraineté du saint-siège. Nous citerons surtout les royaumes d'Angleterre, de Hongrie, de Sicile, d'Aragon et de Portugal. Différentes causes amenèrent ce vasselage. Quelques princes se rendirent feudataires du saint-siège pour obtenir à cette condition le titre de roi, d'autres pour trouver plus sûrement une protection efficace contre les entreprises de leurs voisins trop puissants ; enfin d'autres, pour conserver le trône qu'ils étaient menacés de perdre. C'est ainsi que Jean Sans-terre, après une sentence de déposition prononcée contre lui par Innocent III, consentit à reconnaître le saint-siège comme suzerain de l'Angleterre, pour obtenir l'absolution des censures et conserver sa couronne. Mais les seigneurs protestèrent contre cette suzeraineté pour laquelle on n'avait pas obtenu leur consentement, et qui, par cela même, demeura toujours sujette à contestation. Des réclamations semblables furent élevées par les seigneurs d'Aragon contre le vasselage et le tribut auquel le roi Pierre II avait soumis ses états, en se faisant couronner par Innocent III. On voit dans les lettres de Grégoire VII que le saint-siège avait donné un roi à la Dalmatie, et qu'un prince de Russie était venu à Rome lui prêter serment de fidélité, et soumettre ses états à l'Eglise romaine. On y voit aussi les titres sur lesquels il foudait ses droits ou ses prétentions à la suzeraineté sur d'autres états. Il prétendait que la Saxe avait été donnée à saint Pierre par Charlemagne ; il croyait également que les premiers rois de Hongrie avaient fait l'hommage de leur couronne au saint-siège, et que l'Espagne, avant l'invasion des Sarrasins, appartenait à saint Pierre, c'est-à-dire qu'elle avait été soumise comme fief à l'Eglise romaine (1). Il invoque à cet égard la notoriété publique, et c'est en effet une opinion généralement

(1) Gregor. VII, lib. I, *Epist.* 7 ; lib. II, *Epist.* 13.

reçue que saint Étienne de Hongrie se rendit vassal du saint-siège, et en obtint par reconnaissance le titre de roi. Il pouvait encore en rester des témoins comme le remarque Grégoire VII; mais quant à l'Espagne, il est impossible de trouver le moindre monument à l'appui de cette prétendue notoriété, à moins peut-être que ce pape n'eût en vue, comme il est assez probable, la fameuse donation de Constantin, qui abandonnait au saint-siège pour en jouir en toute souveraineté, non-seulement la ville de Rome et l'Italie, mais toutes les provinces de l'Occident. C'est probablement aussi sur ce même titre apocryphe que fut fondée primitivement la suzeraineté des papes sur le royaume de Naples et de Sicile. Elle commença par le serment féodal de Robert Guiscard, au milieu du onzième siècle, et s'est perpétuée presque jusqu'à nos jours. Enfin c'est de là que dérivait sans doute la persuasion où l'on était que l'Église romaine avait un droit de souveraineté sur toutes les îles chrétiennes de l'Occident qui n'avaient pas été envahies et conquises par les barbares à la chute de l'empire; on voit une preuve de cette persuasion générale dans la permission demandée par Henri II, roi d'Angleterre, et accordée par Adrien IV, de conquérir l'Irlande, à la condition de maintenir les droits de l'Église et de faire payer au saint-siège un tribut annuel d'un denier par chaque maison.

Mais les papes du moyen âge ne se bornèrent pas à ces droits de suzeraineté sur quelques états particuliers en vertu de titres, dont quelques-uns pouvaient être plus ou moins contestables. Personne n'ignore qu'ils prétendaient faire dériver leurs droits de plus haut et les étendre sur tous les souverains. C'est au pontificat de Grégoire VII que remonte l'origine ou du moins le premier effet de cette prétention, qui fut d'abord le résultat d'une confusion d'idées, mais qui ensuite, en se développant, s'appuya sur des fondements divers et des

préjugés systématiques perpétués jusqu'à nos jours. Nous avons déjà dit que l'excommunication depuis Charlemagne n'était plus seulement une peine ecclésiastique ; mais que les lois civiles y avaient attaché des effets temporels et dépouillaient dans certains cas, de tous droits et de toutes fonctions, ceux que l'Église avait retranchés de la société chrétienne. On trouve à ce sujet, dans les Capitulaires de Charlemagne et de ses successeurs, plusieurs dispositions bien formelles, dont une entre autres porte que ceux qui sont frappés d'anathème demeurent privés du droit de paraître en justice, soit comme témoins, soit à tout autre titre, et que s'ils ne tiennent pas compte de cet anathème, ils doivent être bannis ou déportés dans une île (1). Les effets de l'excommunication étaient si étendus, que les serviteurs et les parents mêmes d'un excommunié ne pouvaient communiquer avec lui, si ce n'est pour les besoins indispensables de la vie, sous peine d'encourir eux-mêmes l'excommunication. Ces dispositions des Capitulaires et du droit canonique étaient devenues par la coutume une loi générale pour les nations chrétiennes de l'Europe. Les souverains trouvaient dans cette législation un moyen de contenir dans le devoir leurs vassaux trop souvent rebelles ; mais ils ne prévoyaient guères qu'un jour cette arme pourrait être retournée contre eux-mêmes. C'est néanmoins ce qui devait arriver par la force des choses. Car bien que les lois civiles, prononçant des peines temporelles contre les excommuniés, fussent restreintes par leur objet même aux vassaux ou aux sujets, puisqu'elles devaient être exécutées par l'autorité royale, rien n'était cependant plus naturel que de vouloir les étendre aux souverains et de leur faire une obligation de respecter et d'observer eux-mêmes des lois fondamentales dont ils devaient assurer l'exécution. Il restait seulement à savoir

(1) Capitul. lib. VII, art. 215.

s'il y avait quelque moyen de les y contraindre. D'un autre côté, comme depuis longtemps dans les états de l'Europe, toutes les lois, toutes les institutions avaient pour base la religion catholique, on comprend que ce devait être une nécessité pour les souverains de la professer et d'être soumis aux lois de l'Eglise. Cette condition, formellement exprimée dans les lois des Visigoths et dans celles de l'Angleterre, formait une sorte de droit public reçu partout et confirmé par la coutume et les usages de tous les royaumes chrétiens. On voit en effet, dans les formules du serment qu'on faisait prêter aux souverains une profession de la foi catholique avec promesse de la défendre, et de maintenir les droits de l'Eglise, conformément aux canons. Enfin, pour ce qui regarde les empereurs en particulier, on vient de voir qu'ils faisaient serment d'être les protecteurs du saint-siège et par conséquent de lui demeurer soumis en tout ce qui avait rapport à la religion.

C'est d'après ces maximes de droit public que les papes s'attribuèrent le droit de déposer les souverains. Mais il faut bien reconnaître qu'elles impliquaient une confusion d'idées qui amena enfin une confusion de pouvoirs, et Grégoire VII lui-même, qui les appliqua le premier, était loin de les concevoir nettement et de démêler avec précision les idées complètement distinctes que l'ignorance générale avait confondues. De là viennent les exagérations, l'obscurité et le défaut de justesse qu'on remarque dans les discussions que fit naître la déposition de l'empereur Henri IV. Ainsi les partisans de ce prince allaient jusqu'à soutenir qu'un souverain ne peut être excommunié, parce qu'ils confondaient avec les effets propres et nécessaires de l'excommunication les effets accessoires résultant des lois civiles qui, selon eux, ne pouvaient s'appliquer aux souverains, car évidemment les souverains se trouvaient placés, par leur titre même, dans une condition supérieure au droit commun; ils ne pou-

vaient être liés par des lois qui émanaient de leur autorité, ni soumis à des peines qu'ils prononçaient eux-mêmes ; en un mot , leurs droits sont d'un ordre exceptionnel et ne doivent pas être jugés par les lois civiles , mais par les lois politiques. D'autre part, Grégoire VII , en prouvant sans peine que les rois comme tous les fidèles sont soumis à la juridiction de l'Église qui peut les retrancher de son sein , n'avait pas seulement la pensée qu'ils dussent être , par exception , à l'abri des effets temporels de l'excommunication, parce qu'effectivement cette exception se trouvait repoussée par l'esprit des institutions et les idées générales de l'époque. Mais , entraîné par ce préjugé , il ne songeait pas même à établir une distinction d'origine entre les divers effets de l'excommunication , ni à se demander si les effets temporels qui en étaient la suite avaient leur source dans l'autorité de l'Église ou dans l'autorité des souverains , et par conséquent s'ils devaient être produits et encourus dans tous les cas en vertu de la juridiction spirituelle, ou s'ils ne pouvaient l'être que par le concours de la puissance temporelle.

Cette confusion dans les idées ne pouvait manquer de faire naître de la division dans les esprits et de soulever une vive opposition contre la conduite et les prétentions jusqu'alors inouïes de Grégoire VII. En effet, dès qu'il était reçu comme incontestable que l'excommunication doit avoir pour effet d'infliger une sorte de mort civile, de bannir complètement de la société, et de rendre incapable de tout emploi, de toute fonction et de toute dignité, on conçoit qu'une telle maxime ait conduit à soutenir que les princes ne sauraient être excommuniés ; car la tradition constante servait à montrer clairement que la juridiction de l'Église ne s'étendait pas sur les droits de la puissance temporelle, et que les papes n'avaient aucun pouvoir sur la couronne des rois ni le droit de les déposer. Mais on comprend aussi qu'en

s'appuyant sur le même principe on ait attribué ce pouvoir au pape, puisqu'il était certain que les rois pouvaient être excommuniés comme tous les fidèles. Il faut remarquer seulement que, pour être conséquent, on aurait dû attribuer le même pouvoir aux évêques, puisqu'ils ont également le droit de prononcer l'excommunication. Du reste, on voit dans une lettre de Gebehard de Salzbourg quel était le point principal de la discussion. Dans l'affaire présente, dit-il, nous tenons seulement ce que l'Église a toujours tenu jusqu'à ces malheureux temps, savoir, qu'il ne faut point communiquer avec les excommuniés, au lieu que nos adversaires ne s'en abstiennent point et enseignent qu'on n'est pas obligé de s'en abstenir. Telle est la cause des divisions et des troubles. Ainsi on était persuadé que l'obligation d'éviter les excommuniés ne permettait plus d'avoir aucun rapport avec un prince frappé de cette censure, qu'on ne pouvait plus ni lui parler, ni recevoir ses ordres, ni lui rendre les devoirs qu'exige la fidélité des sujets ; et de là on concluait que, n'ayant plus moyen de gouverner, il perdait ses droits à la couronne et devait être déposé. On ne songeait pas à mettre en doute si l'obligation d'éviter les excommuniés s'étendait en effet jusque-là, si elle ne comportait pas des exceptions et des restrictions nécessaires, et si enfin l'Église avait pu étendre cette obligation jusqu'au point de rendre impossibles les devoirs des sujets et d'anéantir les droits des souverains.

Rien ne prouve mieux la confusion des idées et l'embarras de la discussion que les lettres écrites par Grégoire VII à Herman, évêque de Metz, pour justifier la sentence prononcée contre l'empereur. Il réfute d'abord ceux qui lui contestaient le droit d'excommunier les souverains, et montre aisément par la tradition et par les textes mêmes de l'Écriture sainte, l'absurdité de cette prétention manifestement contraire à la doctrine catholique ; mais quant à ce qui regarde la déposition, ses

raisonnements sont obscurs, embarrassés, peu concluants et souvent à côté de la question. Il suppose constamment, d'après les idées reçues, que l'excommunication peut s'étendre jusqu'à la privation des droits temporels, qu'elle ne permet plus d'exercer aucune fonction ni aucun pouvoir, et que le droit d'excommunier les rois et par conséquent de juger leur conduite, entraîne aussi celui de les déposer. Toutefois comme cette opinion, quoique assez répandue, était moins un principe nettement conçu qu'une sorte de sentiment instinctif dont on ne se rendait pas compte, et que d'ailleurs elle n'était pas reçue sans contestation, il ne songe pas à la prendre pour base de ses raisonnements, à la présenter comme une maxime de droit public, et à trouver là, comme ont cru pouvoir le faire quelques écrivains modernes, la source et le fondement du pouvoir qu'il s'attribuait sur le temporel des rois. Il sent, au contraire, que la véritable question était de prouver cette opinion contestée, et c'est là aussi ce qu'il s'efforce de faire. Mais alors se révèlent dans ses raisonnements l'obscurité des principes et la confusion des idées. Il ne cherche pas l'origine de cette opinion et des effets temporels de l'excommunication, dans les lois civiles et dans le droit public. C'est dans la juridiction divine, qui lui appartient comme chef de l'Église, qu'il croit voir le fondement de ses prétentions. Il insiste longuement sur la nature et la prééminence de l'autorité spirituelle, sur le pouvoir accordé à saint Pierre de lier et de délier au ciel et sur la terre, et soutient que comme personne n'est excepté, rien non plus n'est soustrait à l'étendue de ce pouvoir, et que le siège apostolique ayant reçu de Dieu la souveraine puissance sur les choses spirituelles, il la possède à plus forte raison sur les choses temporelles qui sont d'un ordre inférieur. On voit qu'il était impossible d'attribuer plus clairement au pape le droit absolu de régler toutes les affaires de ce monde ; mais avec un

tel raisonnement on prouverait aussi que , puisqu'il a le pouvoir de délier et de guérir les âmes , il peut à plus forte raison guérir les maladies du corps. Grégoire VII allègue quelques exemples et quelques textes des Pères, où l'on voit bien formellement le droit d'excommunication à l'égard des souverains , mais nullement celui de déposition. Les seuls qui se rapportent directement à la question sont des privilèges accordés par saint Grégoire le Grand, et dans lesquels il semble prononcer contre ceux qui les violeront la privation de leurs dignités. Mais plusieurs critiques supposent avec assez de fondement que les paroles de saint Grégoire ne sont qu'une formule de malédiction semblable à celles qu'on voit dans plusieurs autres pièces du même temps ; et d'ailleurs, en supposant qu'il s'agit effectivement d'une peine, on serait encore fondé à croire qu'il ne la prononçait que du consentement ou plutôt d'après la volonté de la reine Brunehaut qui lui avait demandé ces privilèges.

Si l'on veut maintenant ramener la question aux véritables principes, on reconnaîtra sans peine combien étaient peu solides tous les fondements qu'on a voulu donner aux prétentions de Grégoire VII. Sans doute un souverain peut être excommunié comme un simple particulier, et l'exemple de saint Ambroise à l'égard de Théodose prouve assez que ce droit peut être exercé même par un évêque aussi bien que par le pape ; mais l'excommunication par elle-même ne prive que des biens spirituels de l'Eglise ; elle n'enlève point les biens ni les droits purement temporels. On n'a jamais prétendu , au moins dans les siècles de l'Eglise les plus éclairés, qu'un particulier excommunié perdît la propriété de ses biens ou de ses esclaves , ou la puissance temporelle sur ses enfants. C'est là un fait qu'on ne saurait contester. Il est vrai que, plus tard, les lois des princes attachèrent d'autres effets à l'excommunication, tels que la privation des droits civils, la perte de toute fonction et de toute dignité,

l'infamie, le bannissement et d'autres peines temporelles. Mais ces dispositions pénales étaient des lois purement civiles qui, par cela même, ne pouvaient s'appliquer aux souverains nécessairement placés en vertu de ce titre au-dessus du droit commun, et si l'on peut supposer que l'esprit public et les opinions de l'époque tendaient à étendre la portée de ces lois, s'il était juste et naturel d'en faire l'application aux souverains eux-mêmes, il est du moins évident que cette extension ne pouvait être qu'une mesure politique, une affaire de gouvernement intérieur, en un mot, un résultat de la volonté nationale, et non pas un effet propre et nécessaire de l'excommunication, ni par conséquent une mesure rentrant dans les droits ou les attributions de l'autorité purement spirituelle. On peut faire la même observation au sujet du serment prêté par les souverains de défendre la foi catholique, de protéger et de maintenir les droits de l'Église. Il est bien certain qu'ils pouvaient être excommuniés, s'ils venaient à violer leur serment; mais quant à savoir si cette violation devait entraîner leur déchéance, c'était une question qui ne pouvait dépendre que de la constitution politique ou de la souveraineté nationale, et quand la constitution aurait été formelle à cet égard, on comprend que cette déchéance, établie uniquement en vertu d'un droit politique et par l'effet d'un pouvoir temporel, dépendait toujours de la décision du même pouvoir, qu'elle ne pouvait être un effet attaché à l'excommunication par le pouvoir purement spirituel, et qu'il appartenait aux nations de juger s'il valait mieux souffrir une atteinte à leurs lois fondamentales que de s'exposer aux chances des révolutions et peut-être des guerres civiles. Enfin, quant à l'empereur en particulier, la violation du serment qu'il prêtait au saint-siège pouvait bien le soumettre à la perte de son titre et des droits qui en étaient la suite; mais il ne pouvait perdre par ce fait et en vertu d'une sentence du pape, le trône et la souveraineté de

l'Allemagne, à moins que par un effet du droit public ce royaume ne fût devenu bien réellement un fief du saint-siège, et alors la déposition n'eût été qu'une suite du droit purement temporel de suzeraineté; il n'y aurait pas eu besoin d'invoquer la prééminence de l'autorité spirituelle ni le pouvoir donné à saint Pierre, comme devant s'étendre sur toute personne et sur toutes choses.

On voit donc que les prétentions de Grégoire VII et les opinions de son siècle sur les effets de l'excommunication résultaient de la confusion des idées, et qu'elles aboutissaient nécessairement à la confusion des deux pouvoirs, c'est-à-dire à donner au pape la souveraineté du pouvoir temporel aussi bien que du pouvoir spirituel, et par conséquent le droit de disposer des royaumes et de régler toutes les affaires de ce monde. Telle fut en effet l'exagération des préjugés du moyen âge. Nous ne nous arrêterons pas à discuter les raisons frivoles sur lesquelles reposaient ces préjugés. On sait que leur fondement principal était la fameuse allégorie des deux glaives, et on peut voir dans la bulle *Unam Sanctam*, de Boniface VIII, un résumé de tous les raisonnements développés à ce sujet par les écrivains les plus célèbres de l'époque. Il pose en principe qu'il y a dans l'Église et à sa disposition deux glaives, l'un temporel et l'autre spirituel; et que l'un est employé par l'Église et par la main du pontife, l'autre pour l'Église et par la main des rois, mais suivant l'ordre ou avec la permission du pontife. La preuve que ces deux glaives appartiennent bien réellement à l'Église, c'est que Jésus-Christ a dit à ses apôtres : C'est assez, et non pas : C'est trop; et à saint Pierre, au sujet du glaive temporel : Mettez votre épée dans le fourreau. On est étonné aujourd'hui que sur des matières aussi graves on ait donné sérieusement pour toute preuve, ou du moins comme le fondement de toutes les autres, une simple allégorie et des interprétations si arbitraires. Il cherche ensuite à montrer

qu'un des deux glaives doit être soumis à l'autre, c'est-à-dire la puissance temporelle au pouvoir spirituel, parce que, dit-il, toutes les puissances sont ordonnées selon l'Apôtre, et que l'ordre doit consister dans un rapport de subordination. Les autres preuves dont il s'appuie sont de la même force. Elles sont tirées de quelques passages de l'Écriture sainte, évidemment étrangers à la question, et qu'il n'y rattache qu'en les détournant de leur véritable sens par une interprétation forcée, qui ne sert qu'à prouver le mauvais goût de l'époque.

C'est néanmoins sur de tels fondements que l'on prétendait appuyer le pouvoir attribué au pape sur les choses temporelles. On imagina cependant d'autres raisons qui devaient servir à rendre ce pouvoir plus exorbitant. Deux auteurs, qui écrivirent pour défendre les droits du saint-siège, à l'occasion des démêlés entre Jean XXII et Louis de Bavière, nous montrent le progrès des préjuges et des prétentions. Augustin Triomphe dit nettement que la puissance du pape est tout à la fois sacerdotale et royale, parce qu'il est le vicaire de Jésus-Christ qui avait cette double puissance; que par conséquent tous les rois tiennent de lui leur pouvoir et sont obliges de lui obéir, enfin qu'il a le droit de les instituer dans tous les royaumes, de les punir et de les déposer même quand ils se rendent coupables de péché. Alvar Pélage n'est pas moins exagéré. Jésus-Christ, dit-il, qui est en même temps le seul pontife et le Seigneur de toutes choses, en établissant saint Pierre comme son vicaire, lui a donné son autorité sans partage, et comme la terre entière appartient au Seigneur, le pape a de même la juridiction spirituelle et temporelle dans tout l'univers. On voit cette prétention à une double puissance fondée sur le même motif, dans une bulle de Jean XXII; il y déclare, en propres termes, que Dieu a donné au souverain pontife, en la personne de saint Pierre, les droits de l'empire terrestre et de l'empire céleste. On devait

être conduit par les mêmes principes à prétendre que le pape a un droit de propriété sur toute la terre. Aussi les deux auteurs que nous venons de citer n'hésitent pas à dire, en supposant comme indubitable la donation de Constantin, que ce prince ne fit que restituer à saint Sylvestre ce qu'il possédait injustement, parce qu'il ne l'avait pas reçu de l'Eglise; et plus tard, saint Antonin écrivait que le pape, comme vicaire de Jésus-Christ, peut lier et délier ce qu'il lui plaît pour le bien public, et punir les infidèles dont la vie n'est pas conforme aux lois naturelles par la privation de ce qu'ils possèdent. C'est ainsi qu'en exagérant la puissance pontificale, on ne pouvait manquer de la rendre odieuse.

Du reste, l'expérience fit voir les dangers et les funestes résultats de ces exagérations. Elles devinrent une source de guerres civiles, de schismes et de calamités sans nombre qu'il était facile de prévoir. Car on ne devait pas s'attendre qu'un roi déposé consentirait aussitôt à quitter le pouvoir sans résistance. Si le pape, comme vicaire ou lieutenant de Jésus-Christ, était le maître du monde, il semble qu'il aurait dû avoir aussi le pouvoir de faire exécuter ses sentences, et que Dieu aurait dû lui communiquer sa force en même temps que son autorité : la nature des choses en faisait une nécessité indispensable; car pour gouverner les affaires de ce monde et disposer des royaumes, l'autorité sans la force devient inutile. Aussi Grégoire VII ne doutait pas qu'il n'eût tout à la fois l'une et l'autre, et qu'il ne fût le maître des événements comme des royaumes. Il écrivait à l'évêque de Girone, au sujet d'une contestation survenue entre les deux fils du comte Raimond : Avertissez-les que s'ils nous désobéissent, nous ôterons la grâce de saint Pierre à celui qui mettra obstacle à la paix, en sorte qu'il ne puisse plus désormais obtenir aucune victoire à la guerre ni aucune prospérité temporelle; et dans la seconde sentence contre le roi Henri, adressant la parole

à saint Pierre, il le prie d'ôter à ce prince la force des armes et la victoire, afin, ajoute-t-il, de faire voir à tout le monde que vous avez tout pouvoir au ciel et sur la terre, et que vous pouvez ôter ou donner les empires, les royaumes, les principautés, les duchés, les marquissats, les comtés et tous les biens selon les mérites des hommes. Que les rois apprennent donc maintenant quelle est votre grandeur et votre puissance, et que votre justice éclate si promptement sur Henri, que tous sachent en le voyant tomber que ce n'est point par hasard, mais par l'effet de votre pouvoir. On comprend que, dans un siècle d'ignorance et de crédulité, des menaces si sûres étaient propres à frapper vivement l'imagination des peuples, et pouvaient diminuer ou affaiblir par la frayeur le parti du roi. Mais Dieu, dit Fleury, ne fait pas des miracles au gré des hommes, et il semble qu'il voulût confondre la témérité de cette prophétie. Car, quelques mois après, il se donna une sanglante bataille où Rodolphe fut tué, quoique le pape lui eût promis la victoire, et le roi Henri, tout maudit qu'il était, demeura victorieux. Ainsi la maxime que Grégoire VII supposait se tournait contre lui-même, et à juger par les événements, on avait lieu de croire que sa conduite n'était pas agréable à Dieu. Loin de corriger le roi Henri, il ne fait que lui donner occasion de commettre de nouveaux crimes ; il excite des guerres cruelles qui mettent en feu l'Allemagne et l'Italie ; il attire un schisme dans l'Eglise ; on l'assiège lui-même dans Rome, il est obligé d'en sortir et d'aller en exil à Salerne. Ne pouvait-on pas lui dire : Si vous disposez des prospérités temporelles, que ne les prenez-vous pour vous-même ? Si vous n'en disposez pas, pourquoi les promettez-vous aux autres ? Choisissez entre les personnages d'apôtre ou de conquérant : le premier n'a qu'une grandeur et une puissance intérieure et spirituelle ; au dehors ce n'est que faiblesse et que souffrance ; le second a besoin de tout ce qui frappe les sens, des

royaumes, des armées, des trésors pour les entretenir. Vous ne pouvez allier deux états si opposés, ni vous faire honneur des souffrances que vous attirent des entreprises mal concertées (1).

La confiance de Grégoire VII dans ses menaces ou ses promesses temporelles, était l'effet du préjugé alors généralement répandu, que Dieu devait faire éclater sa justice en cette vie et donner toujours le succès au bon droit. C'est sur ce préjugé qu'était fondé l'usage des épreuves judiciaires, et de là vint qu'on les appelait le jugement de Dieu. On voit que Grégoire VII partageait à cet égard l'opinion superstitieuse de son siècle, puisqu'il eut recours lui-même à un moyen de ce genre pour se justifier des imputations dirigées contre lui. Ce moyen fut l'épreuve de l'Eucharistie. Ayant pris la sainte hostie entre ses mains, il dit : Je veux que le corps de Notre-Seigneur, que je vais prendre, soit aujourd'hui pour moi une épreuve, en sorte que je sois absous par le jugement de Dieu si je suis innocent, et qu'il me frappe de mort subite si je suis coupable; puis il partagea l'hostie, communia lui-même avec une moitié, et présenta l'autre au roi Henri pour qu'il se justifiât par la même épreuve, promettant de croire alors à son innocence et de le rétablir dans son royaume. On conçoit qu'avec de telles idées on ait cru pouvoir en quelque sorte disposer des événements et prédire avec assurance les succès ou les revers. En effet, si Dieu intervenait ainsi dans le jugement des affaires particulières, on devait croire à plus forte raison qu'il intervenait dans les affaires publiques pour faire éclater sa justice par le triomphe de la bonne cause. C'était une suite naturelle ou une extension des préjugés concernant les épreuves judiciaires; c'était tout simplement une application du jugement de Dieu aux affaires générales de la société. La victoire dans la guerre comme

(1) Fleury, 3^e Discours sur l'Hist. eccl.

dans le combat judiciaire était la suite et la preuve du bon droit. Ce préjugé devint si général, qu'après la prise de Constantinople par les croisés, le pape Innocent III qui avait formellement condamné leurs entreprises contre les Grecs, n'hésita pas cependant à déclarer en propres termes qu'ils pouvaient certainement conserver cette conquête acquise par le jugement de Dieu.

On peut voir par là comment s'accrédita, dans le moyen âge l'opinion monarchique du droit divin en vertu duquel les souverains prétendaient ne tenir leur couronne que de Dieu et de leur épée; toutes les monarchies de l'Europe s'étaient établies par la conquête, et leur existence comme leurs droits reposaient par conséquent sur un jugement de Dieu, authentiquement constaté par la victoire. Les souverains devaient donc se regarder comme possesseurs du trône en vertu de l'autorité divine, puisque leurs droits, fondés sur la conquête, résultaient par là même d'un événement où la justice de Dieu avait solennellement prononcé en faveur de leur cause. Ce jugement de Dieu était tout à la fois la source et la consécration de leur puissance. De là venait aussi cette opinion qu'ils ne devaient compte qu'à Dieu seul de leurs actes ou de l'exercice d'un pouvoir qu'ils ne tenaient que de lui. Mais comme ils pouvaient en abuser et qu'ils en abusaient en effet trop souvent, les papes comme vicaires de Jésus-Christ, se crurent en droit de les juger en son nom sous le rapport même temporel de leur demander compte des actes de leur gouvernement, et s'ils refusaient de comparaître ou s'ils étaient reconnus coupables, de les dépouiller d'un pouvoir qui entre leurs mains, tournait au détriment de la société. On voit comment les préjugés se tiennent et comment une erreur en amène d'autres. Si l'autorité des rois était au-dessus de tout pouvoir humain et ne dépendait point de la souveraineté nationale; s'ils pouvaient user et abuser de leur puissance contre les intérêts ou les droits d

la société, sans être justiciables que de Dieu seul, il était naturel de croire que Dieu avait confié la défense et les droits des peuples à son représentant sur la terre, et par conséquent le droit de juger en son nom ceux qui ne reconnaissaient pas d'autre juge que lui. Mais d'un autre côté, les papes n'étaient pas à l'abri des erreurs et des passions humaines; ils pouvaient se tromper sur des questions de fait, ou user à contre-temps du pouvoir qu'ils s'attribuaient sur le temporel des rois, et l'expérience montrait clairement par les suites funestes de leurs entreprises contre les empereurs d'Allemagne, que le remède était pire que le mal. On comprit donc qu'il fallait y renoncer, et alors il ne restait que deux partis à prendre ou de réserver le jugement des rois à Dieu lui-même dans l'autre monde, ou de reconnaître aux nations elles-mêmes le droit de leur demander compte d'un pouvoir dont ils ne sont investis que pour le bien public. Cette dernière opinion devait trouver et trouva en effet de nombreux partisans; elle était parfaitement en harmonie avec le préjugé du droit divin; car si la conquête et le succès formaient un droit en faveur des rois, par l'effet d'un jugement de Dieu ou de toute autre manière, il était clair aussi que le revers et la déchéance devenaient un autre jugement de Dieu, et devaient faire naître un autre droit.

Les croisades furent un des moyens qui contribuèrent le plus à l'agrandissement du pouvoir temporel des papes. Ils étaient les promoteurs et les chefs de ces expéditions; ils en avaient la direction et le commandement par des légats investis de leur autorité, et ce furent autant de motifs pour réclamer en faveur de l'Église la suzeraineté des pays conquis. De plus, comme il s'agissait des intérêts de la religion, et qu'on regardait ces entreprises comme des guerres sacrées, ils mirent la personne et les biens des croisés sous la protection du saint-siège; ils suspendirent toutes les réclamations et

les poursuites qui pourraient être formées contre eux , et en même temps ils les obligèrent par l'excommunication et les peines temporelles qui en étaient la suite à tenir la promesse qu'ils avaient faite en prenant la croix. Telle fut la source des démêlés entre Grégoire IX et Frédéric II. Les croisades devinrent en outre pour les papes un moyen d'avoir toujours des armées à leur disposition. Car, après avoir employé les indulgences pour exciter les peuples à la délivrance de la Terre-Sainte, le mouvement prodigieux qui résulta d'une telle mesure , fit penser naturellement à y recourir dans toutes les occasions. On s'en servit pour procurer des secours à l'empire latin de Constantinople ; on accorda les indulgences de la croisade à ceux qui combattraient en Espagne contre les Maures, et de là virent ces conquêtes successives qui resserrèrent peu à peu la domination arabe, et qui en amenèrent enfin la chute. On prêchait en même temps la croisade en Allemagne contre les païens de Prusse, de Livonie et des pays voisins , tant pour les empêcher de persécuter les nouveaux chrétiens, que pour les obliger à se convertir eux-mêmes. On la prêchait aussi contre les hérétiques , contre les albigeois en France, et les stadings en Allemagne. On la prêchait même contre les princes excommuniés et rebelles à l'Église, comme l'empereur Frédéric II et son fils Mainfroi, et parce que les papes étaient portés naturellement à regarder comme ennemis de l'Église tous ceux avec lesquels ils avaient quelque différend , ils publiaient aussi contre eux la croisade qui leur procurait bientôt une armée. Enfin, comme on fut obligé de recourir à des impositions pour subvenir aux dépenses des croisades et que ces guerres avaient pour objet la défense de la religion, on crut devoir lever des taxes pour de tels besoins sur les biens consacrés à Dieu, c'est-à-dire sur les revenus ecclésiastiques. La première imposition de ce genre fut la dime ou décime saladine, à l'occasion de la perte

de Jérusalem. Elle ne fut pas établie et levée sans une vive opposition. Car il était facile d'en prévoir les conséquences. En effet, cet exemple de la troisième croisade fut suivi dans toutes les autres, non-seulement pour la terre sainte, mais pour quelque sujet que ce fût, et les papes, une fois que cette voie fut ouverte, demandaient au clergé tantôt le vingtième, tantôt le dixième ou même le cinquième de leurs revenus, soit pour les croisades, soit pour les affaires particulières de l'Église romaine.

Les croisades sont un des événements les plus extraordinaires que présente l'histoire et celui qui fait le mieux ressortir le caractère et l'esprit du moyen âge. Elles montrent tout à la fois tant d'élévation dans les vues et d'imprévoyance dans l'exécution, elles offrent un tel mélange de foi, de superstition et de dérèglements, une telle suite de grandes actions et de petites choses, une conception si sublime et des idées si étroites, un mouvement si vaste, si puissant et en même temps si stérile, en un mot, tant de gloire et d'éclat dans l'ensemble avec tant de désordres, tant d'impéritie et de fautes de tout genre dans les détails qu'il est facile de comprendre la diversité des jugements dont elles ont été l'objet. On ne saurait s'empêcher d'être frappé d'admiration à la vue de cet enthousiasme inspiré par la foi, qui met toute l'Europe en mouvement, qui réunit tous les peuples sous un même drapeau, et qui précipite en Orient, pendant deux siècles, des flots de soldats pour la conquête et la conservation des lieux saints. D'autre part, si l'on ne considère que les effets immédiats de ces entreprises, et que l'on compare la petitesse des résultats avec la grandeur des moyens, on sera tenté peut-être de regretter que tant de sang ait été versé pour ainsi dire en pure perte, et c'est par ce motif que certains philosophes ont blâmé si sévèrement les croisades. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails qu'exigerait un sujet si

vaste , ni développer toutes les questions qui s'y rapportent. Nous ferons seulement quelques réflexions qui suffiront pour apprécier le caractère et les motifs de ces expéditions , les causes qui les ont fait échouer et l'influence qu'elles ont exercée sur la civilisation.

Il est impossible , en remontant à l'origine des croisades, de ne pas reconnaître qu'elles furent une des plus belles inspirations du Christianisme. Elles avaient en effet pour but de refouler la barbarie , de secourir les chrétiens opprimés par la tyrannie des musulmans, de mettre un terme aux incursions de ces infidèles qui portaient l'effroi jusqu'en Italie, de reconquérir à la civilisation chrétienne une partie des vastes provinces dont ils s'étaient rendus maîtres, de délivrer surtout les lieux saints, et de procurer la sûreté aux pèlerins qui allaient en foule visiter le saint sépulcre ; enfin de soulager l'Europe des maux produits par les guerres incessantes de la féodalité, et d'offrir une carrière légitime à l'humeur belliqueuse des seigneurs. Jamais guerre ou conquête n'eût assurément un but plus utile ni un principe plus louable, et il fallait toute la puissance de la religion pour faire naître et soutenir pendant deux siècles , malgré tant de difficultés, cette noble et glorieuse entreprise. Quelques ennemis du Christianisme , dans leurs attaques passionnées contre les croisades, n'ont pas craint d'en contester la légitimité, et Voltaire, entre autres, a bien osé demander de quel droit les princes d'Occident venaient prendre pour eux des provinces que les musulmans avaient arrachées aux empereurs grecs. Mais il est à peine nécessaire de répondre à cette objection, qui ne peut être que l'effet de l'ignorance ou de la mauvaise foi. Car, d'une part, les empereurs grecs étaient dépouillés de ces provinces depuis plusieurs siècles, et n'ayant pu ni les garder ni les reprendre, ils ne pouvaient invoquer aucun droit pour en contester la conquête aux croisés qui vinrent à bout de les délivrer par

le sacrifice de leurs biens et de leur sang. Il est bien évident que les peuples de ces malheureuses provinces étaient dégagés de tout lien de soumission envers des princes qui n'avaient pas su les défendre, et dont ils avaient tant de fois réclamé en vain les secours et la protection. D'autre part, les chrétiens orientaux en souffrant le joug des musulmans ne les avaient jamais reconnus comme leurs maîtres légitimes, et, par conséquent, leurs instances réitérées donnaient assurément le droit de venir à leur secours contre des conquérants injustes qui les traitaient moins en sujets qu'en esclaves. Enfin, on doit ajouter que le prétexte de la possession ne pouvait pas même être invoqué en faveur de ces infidèles, dont les diverses nations et les divers princes ne cessaient depuis longtemps de se disputer et de s'enlever tour à tour les provinces chrétiennes sans autre droit que la force.

Mais si l'on ne peut contester le noble but et la légitimité des croisades, si elles furent une grande et utile conception, il faut bien reconnaître aussi que l'exécution en fut presque toujours mal conduite et accompagnée d'une multitude de fautes qui tenaient au génie de l'époque, et qui devaient enfin les faire échouer tôt ou tard. Les croisés, pour la plupart, marchaient à leurs dépens, et aucune mesure n'était prise pour assurer la subsistance de ces armées innombrables, qui souvent étaient fondues en grande partie durant le voyage, soit par la disette et les maladies, soit par les attaques imprévues des infidèles; car ne connaissant pas dans les commencements les lieux qu'elles devaient traverser, elles étaient réduites à prendre des guides qui souvent les trahissaient. Tous les chefs avaient leurs vues et leurs intérêts particuliers; les opérations se faisaient le plus souvent sans suite et sans unité; aucun prince n'avait assez d'autorité pour maintenir l'ordre et la discipline parmi des peuples de langues et de mœurs différentes,

et pour commander à cette foule de seigneurs tous également jaloux de leur indépendance. Il est vrai que le pape nommait un légat muni des pouvoirs les plus étendus, et qui était de droit le chef de l'entreprise ; mais le pape en lui donnant cette autorité , ne lui donnait pas la capacité de commander une armée, et quelquefois il trouvait les chefs militaires d'un avis différent du sien sur le plan de campagne, ce qui devenait une nouvelle source de divisions, comme on le voit par les démêlés du légat Pélage avec le roi de Jérusalem. Nous ne parlons pas de la confusion et de l'embarras que produisaient naturellement cette foule de personnes inutiles qui suivait l'armée, ni de l'imprudence avec laquelle on rompait quelquefois des trêves confirmées par serment, ni de tant d'autres causes qui firent échouer quelquefois les efforts combinés des rois les plus puissants de l'Europe.

Enfin ce n'était pas tout de conquérir, il fallait défendre perpétuellement la conquête. Or les croisés, après avoir accompli leur vœu en restant un temps déterminé dans la Palestine, se hâtaient presque tous de revenir chez eux ; il fallait donc sans cesse de nouvelles recrues, ou bien organiser dans le pays des moyens suffisants de défense ; mais l'enthousiasme devait à la fin naturellement se lasser de ces expéditions lointaines et ruineuses ; d'où il résulta que les croisades ne procurèrent bientôt plus à la Palestine que des secours rares, peu considérables et toujours passagers. D'un autre côté, elle était incapable de se défendre par elle-même contre les nombreux ennemis qui ne cessaient de l'attaquer. Elle ne trouvait presque aucune ressource dans les chrétiens orientaux, la plupart schismatiques, et qui ne tardèrent pas à souffrir impatiemment la domination des Latins. Les catholiques eux-mêmes ne supportaient pas sans irritation les changements introduits dans leur liturgie et dans le gouvernement ecclésiastique, ni surtout la domination temporelle des évêques latins, et l'obligation de

payer la dime dont ils étaient précédemment affranchis. Les conquêtes furent d'ailleurs partagées entre les seigneurs, les évêques et les ordres militaires ; de sorte que le pays formait pour ainsi dire une foule de petits États plus ou moins indépendants, et qui, resserrés chaque jour par les conquêtes des musulmans, contribuaient encore à s'affaiblir par leurs fréquentes divisions. C'était la suite naturelle du système de la féodalité, et pour donner une idée de ce morcellement anarchique , il suffit de remarquer que dans la ville d'Acre, qui était devenue la capitale et le centre du royaume, il n'y avait pas moins de dix-sept juridictions indépendantes. L'expérience fit sentir à la fin la triste influence de ce système sur le sort de la Palestine ; plusieurs conciles assemblés après la prise d'Acre pour délibérer sur les moyens de recouvrer et de défendre la Terre-Sainte, proposèrent au pape de réunir les trois ordres militaires sous un seul grand maître dont il se réserverait la nomination. Mais le conseil venait trop tard, et n'aurait remédié d'ailleurs qu'à une partie des inconvénients. Il aurait fallu avant tout indiquer le moyen de constituer dans la Palestine un véritable gouvernement, et de mettre le souverain en état de disposer des forces chrétiennes paralysées le plus souvent par l'anarchie et les divisions. Or, on conçoit que cela était impossible avec le système de la féodalité, avec l'indépendance des chevaliers militaires et celle des croisés, c'est-à-dire avec une administration sans force et des troupes sans unité de commandement ; d'où il suit que la Terre-Sainte devait être inévitablement perdue pour les chrétiens, dès l'instant où l'Europe, revenue de son enthousiasme, cesserait d'y envoyer ces armées immenses dont le bruit, autant que les exploits, avait fait pendant quelque temps la terreur des infidèles.

Du reste, si les croisades ne purent sauver la Palestine, elles procurèrent du moins à l'Occident de nombreux avantages, et influèrent considérablement sur les

progrès de la civilisation ; elles servirent à délivrer l'Europe du fléau des guerres privées, en occupant au dehors l'activité d'une noblesse inquiète pour qui les combats semblaient un besoin, et ce fut un des motifs mis en avant par le pape Urbain II au concile de Clermont en faveur de la première croisade ; elles contribuèrent ainsi à la tranquillité des populations, à la sûreté du commerce et de l'agriculture ; elles favorisèrent en outre l'établissement des communes en mettant les seigneurs dans la nécessité d'affranchir leurs serfs ou d'aliéner leurs domaines pour se procurer l'argent nécessaire aux frais de ces expéditions, et, par la même raison, elles fournirent aux rois le moyen de reprendre une partie de leur autorité affaiblie par la multitude des fiefs et par la trop grande puissance des vassaux. Il résulta de là une police plus régulière et la suppression d'une foule d'abus introduits par le système féodal dans l'exercice de la justice. Enfin les croisades contribuèrent aux progrès des sciences, de l'industrie, de la navigation et du commerce ; il fallut dans tous les ports multiplier les bâtimens pour transporter les croisés avec toutes leurs munitions, et ainsi la navigation de la mer Méditerranée, dont les musulmans étaient presque seuls en possession, tomba au pouvoir des Francs ou chrétiens latins, et leur assurait bientôt tout le commerce de la Grèce, de la Syrie, de l'Égypte et des Indes.

Malheureusement ces avantages furent mêlés d'inconvénients et de suites fâcheuses pour la religion. Un grand nombre d'individus s'engagèrent aux croisades par légèreté, par amour des aventures, par l'effet de leur humeur guerrière, ou par d'autres motifs peu louables, et ne se mirent pas en peine d'expier leurs fautes par le repentir et de renoncer à leurs désordres. Au contraire, ils se corrompirent davantage en Orient, où la chaleur du climat et le commerce des infidèles contribuaient à les amollir et à les entraîner dans toutes sortes de dérégle-

ments. On peut en juger par les accusations qui furent dirigées contre les Templiers. Le clergé lui-même, plus occupé de ses intérêts temporels que du soin des âmes, scandalisait les peuples et désbonorait la religion par son luxe et son avidité, par le spectacle de ses divisions, par ses démêlés avec les seigneurs ou avec les ordres militaires, et trop souvent par la corruption de ses mœurs. Quel effet ne devaient pas produire sur les chrétiens de l'Orient et sur les infidèles les désordres si publics et si scandaleux des patriarches Raoul d'Antioche et Arnoul de Jérusalem ? D'un autre côté, la domination des Latins à Constantinople, au lieu d'éteindre le schisme des Grecs, comme on l'avait espéré, acheva de le rendre irrémissible. Les circonstances de la conquête et les formes nouvelles du gouvernement avec les seigneuries des évêques et tous les abus de la féodalité fortifièrent les préjugés et la haine de la population contre les Latins, et ajoutèrent aux antipathies religieuses une aversion politique.

Enfin les croisades eurent pour effet d'amener insensiblement la désuétude et la cessation des pénitences canoniques. On sait que pour exciter le zèle des peuples en faveur de la Terre-Sainte, les papes accordèrent aux croisés l'indulgence plénière, et c'est proprement alors qu'on en voit commencer l'usage. Les seigneurs qui se sentaient la plupart chargés de crimes, entre autres de violences et de pillages sur les églises et sur les pauvres, acceptèrent avec empressement la croisade avec ses périls et ses dépenses en commutation des peines canoniques auxquelles un grand nombre refusaient de se soumettre, et ils s'estimèrent heureux d'avoir pour toute pénitence leur exercice ordinaire qui était de faire la guerre avec espérance, s'ils y étaient tués, de la gloire du martyre. Auparavant une partie de la pénitence était de ne point porter les armes et de ne point monter à cheval : ici l'un et l'autre était non-seulement permis,

mais exigé, en sorte que les croisés changeaient seulement d'objet sans changer leur genre de vie. On étendit ensuite l'indulgence à ceux qui contribuaient de leurs biens au succès de l'entreprise, à proportion de la somme qu'ils fournissaient pour l'équipement et la subsistance des croisés. Ainsi les femmes, les vieillards, les infirmes pouvaient eux-mêmes gagner l'indulgence par le moyen de cette aumône, et quand les croisades eurent cessé, on continua d'employer le même moyen pour obtenir des peuples, par des contributions volontaires, les sommes réclamées par les besoins de l'Église ou nécessaires pour l'exécution d'entreprises et de bonnes œuvres utiles à la religion. La pénitence publique ne fut pas abrogée, on la voit même encore expressément maintenue par le concile de Trente; mais les lois canoniques, qui en fixaient les épreuves et la durée selon la diversité des crimes, étaient tombées en désuétude, et il fut impossible de les rétablir. Car du moment où il y avait des indulgences établies d'une manière générale et dont chacun pouvait profiter, on comprend que les prescriptions canoniques sur la pénitence ne pouvaient plus être rigoureusement appliquées.

C'est aux croisades que se rapporte l'établissement des ordres militaires où se révèle de la manière la plus sensible ce mélange d'idées chrétiennes et de préjugés gothiques, cette opposition entre le fond et la forme, en un mot, ce caractère semi-chrétien et semi-barbare qu'on peut remarquer dans presque toutes les institutions du moyen âge. Il y a un tel contraste entre l'état militaire et la profession monastique, les occupations et les devoirs de l'un et de l'autre semblent si difficiles à concilier; une armée de moines, enfin, présente une idée si étrange, que l'on conçoit à peine comment put naître la pensée d'une pareille institution. Jusqu'au douzième siècle, dit Fleury, on s'était contenté de croire la profession des armes permise aux chrétiens et com-

patible avec le salut; mais on ne s'était pas encore avisé d'en faire un état de perfection et d'y joindre les trois vœux essentiels à la vie religieuse. En effet, l'observation de ces vœux demande de grandes précautions contre les tentations ordinaires de la vie, la solitude ou du moins la retraite pour éloigner les occasions de péché; le recueillement, la méditation des vérités éternelles et la prière fréquente pour arriver à la tranquillité de l'âme et à la pureté du cœur. Or, il semble bien difficile d'allier ces pratiques avec la vie militaire toute d'action et de mouvement, où l'on est continuellement exposé aux tentations les plus dangereuses ou du moins aux passions les plus violentes (1). Ces réflexions d'un auteur judicieux sont confirmées par les faits. L'histoire, dès le douzième siècle, est remplie de plaintes sans cesse répétées contre les ordres militaires, et bientôt leurs dérèglements devinrent tels qu'on jugea nécessaire d'abolir le plus célèbre, celui des templiers, et d'en séculariser d'autres en leur permettant le mariage, comme cela eut lieu pour les ordres militaires d'Espagne.

Nous n'avons que peu de choses à dire sur les croisades contre les peuples du Nord. On sait qu'elles eurent d'abord pour objet de protéger les nouveaux chrétiens contre les attaques des infidèles, et rien assurément n'était plus légitime; car les chrétiens, pour se défendre, avaient le droit de repousser la force par la force, et d'implorer les secours de leurs voisins. Les papes étendirent l'indulgence à cette guerre de religion, et l'on institua pour la soutenir des ordres militaires qui furent ensuite réunis à celui des chevaliers Teutoniques. Mais ces croisés ne demeurèrent pas longtemps sur la simple défensive; ils attaquaient souvent les infidèles sous divers prétextes plus ou moins fondés, et quand ils avaient l'avantage, la première condition de la paix était d'obli-

(1) Fleury, 6^e Discours sur l'Hist. eccl.

ger ces peuples à recevoir des prêtres, à se faire baptiser, et à bâtir des églises. Qu'on juge ce que devait être la conversion de ces infidèles qui, le lendemain d'une bataille perdue, venaient en foule demander le baptême pour éviter la mort ou l'esclavage. Aussi, dès qu'ils pouvaient secouer le joug des vainqueurs, ils retournaient à leurs anciennes superstitions. Ils chassaient ou tuaient les prêtres et abattaient les églises. Du reste, comme les papes avaient accordé aux chevaliers Teutoniques le domaine et la souveraineté de toutes les terres qu'ils pourraient conquérir sur les infidèles, on peut croire que ces chevaliers, dans certains cas, cherchaient autant et peut-être plus l'accroissement de leur domination que la propagation de la foi. Il est certain du moins qu'on leur reprochait de réduire les nouveaux chrétiens à une espèce de servitude qui détournait les infidèles de se faire baptiser, et qu'en 1249 le légat Jacques Pantaléon fut obligé de faire un règlement contre ces abus. On voit dans l'histoire une foule d'autres plaintes contre leurs exactions et leurs entreprises ambitieuses.

Quant aux croisades contre les Albigeois, elles avaient pour but de défendre en même temps la religion, la famille et la société menacées par les doctrines anarchiques d'une secte audacieuse et turbulente qui attaquait tout à la fois l'autorité civile et l'autorité religieuse. En effet, ces hérétiques étaient des manichéens qui condamnaient le mariage et autorisaient toutes les infamies contre nature; qui, sous prétexte de liberté, rejetaient toute espèce de gouvernement, qui contestaient aux souverains comme à l'Église le droit de faire des lois, et qui enfin, non contents de prêcher des doctrines subversives et d'attaquer toutes les institutions civiles et religieuses, traduisaient en actes leurs théories par des profanations odieuses et des violences de toutes sortes contre le clergé. Ils formaient une société particulière ayant son organisation secrète, et dont tous les efforts tendaient

au bouleversement de l'ordre public. Les progrès de cette secte l'avaient rendue si redoutable, qu'il fallut recourir à la force des armes pour la réprimer. On comprend que la société avait le droit de se défendre par ce moyen contre des attaques qui menaçaient son organisation tout entière, et je n'examine point si la guerre entreprise à cette occasion fut renfermée dans les bornes du droit naturel de légitime défense, et si elle n'offre pas des atrocités que rien ne pouvait rendre excusables; cette discussion n'est pas de mon sujet; mais il est triste de voir le clergé, emporté par l'esprit du temps et sortant de sa mission toute pacifique, se mêler à des mesures de rigueur si opposées à l'esprit de l'Église. On peut en juger par toute l'histoire des premiers siècles et par les écrits de tous les Pères. On sait les efforts que fit saint Augustin pour garantir de la rigueur des lois les donatistes qui avaient exercé tant de cruautés contre les catholiques. Il écrivit à ce sujet plusieurs lettres au comte Marcellin, et d'autres à Donat, proconsul d'Afrique, et au proconsul Apringius. Il dit à ce dernier qu'on fera lire dans l'église les actes du procès de ces hérétiques, pour ramener ceux qu'ils ont séduits, et il ajoute : Voulez-vous que nous n'osions les lire jusqu'au bout s'ils contiennent l'exécution sanglante de ces malheureux? Sa lettre à Donat se termine par ces paroles remarquables : Quelque grand que soit le mal qu'on veut faire quitter et le bien qu'on veut faire embrasser, c'est un travail plus onéreux qu'utile d'employer la contrainte au lieu de l'instruction. On doit se rappeler aussi combien l'Église détesta le zèle indiscret des évêques qui avaient poursuivi la mort de l'hérésiarque Priscillien et de ses compagnons. Saint Martin se reprocha toute sa vie d'avoir communiqué avec eux en passant et pour sauver la vie à des innocents; tant il paraissait horrible que des évêques eussent trempé dans la mort de ces hérétiques, quoique leur secte fût une branche de

l'hérésie détestable des manichéens. En général, l'Église cherchait à sauver la vie à tous les criminels, pour procurer leur conversion et les amener au baptême ou à la pénitence. Saint Augustin rend raison de cette conduite dans une lettre à Macedonius, où l'on voit que l'Église désirait qu'il n'y eût en cette vie que des peines médicales pour détruire non l'homme mais le péché, et préserver le pécheur du supplice éternel qui est sans remède.

Cet esprit de douceur et d'humanité s'était perpétué dans les siècles d'ignorance, comme on le voit par les canons des conciles du huitième et du neuvième siècle, concernant la pénitence pour les crimes capitaux, particulièrement pour le meurtre des prêtres ou des évêques, et si quelquefois les mœurs du temps pouvaient faire qu'on s'en écartât dans certaines circonstances, les règles canoniques en conservaient la tradition. C'est pour rappeler sans cesse au clergé cet esprit de douceur que l'Église interdit à ses ministres d'assister aux exécutions capitales, et qu'elle a déclaré irréguliers et incapables des fonctions ecclésiastiques tous ceux qui auraient pris part volontairement, quoique sans crime, à la mort d'autrui, comme par exemple le soldat dans une guerre juste, et le magistrat par une sentence contre un criminel. De là vient aussi qu'on voit le troisième concile de Latran déclarer que l'Église rejette les exécutions sanglantes, quoiqu'elle consente d'être aidée par les lois des princes chrétiens pour réprimer les hérétiques. La maxime, dit Fleury, a toujours été constante; mais dans la pratique on ne l'a pas toujours suivie. Quand le pape Innocent III écrivait au roi Philippe-Auguste d'employer ses armes contre les Albigeois, et quand il faisait prêcher en France la croisade contre eux, était-ce rejeter les exécutions sanglantes? Quand je vois les évêques et les abbés de Cîteaux à la tête de ces armées qui faisaient un si grand carnage des hérétiques, comme à la prise

de Béziers ; quand je vois l'abbé de Cîteaux désirer la mort des hérétiques de Minerbe , quoiqu'il n'osât les y condamner ouvertement , parce qu'il était moine et prêtre , et les croisés brûler ces malheureux avec grande joie , comme dit le moine de Vauxcernai , en plusieurs endroits de son histoire ; en tout cela je ne reconnais plus l'esprit de l'Église . Si l'on n'épargnait pas la vie des hérétiques , il ne faut pas s'étonner qu'on leur ôtât leurs biens . Aussi voit-on que Grégoire VII offrait à Suénon , roi de Danemark , une province occupée par des hérétiques pour être le partage d'un de ses fils , comme si l'hérésie était un titre légitime de conquête (1) . Il est difficile de ne pas approuver ces réflexions de Fleury . Mais nous ferons remarquer qu'on ne doit pas juger la doctrine ou l'esprit de l'Église par des faits exceptionnels qui tiennent à des circonstances particulières ; les guerres contre les Albigeois , et les autres mesures sanglantes contre les hérétiques , impliquent bien , si l'on veut , une question de principes , mais elles n'en présentent pas la décision ; elles ne sont que des actes ou des faits soumis comme tant d'autres du moyen âge au libre examen de la critique ; la doctrine et l'esprit de l'Église se manifestent par la tradition dont nous avons cité les monuments ; si quelques actes n'y sont pas conformes , on doit se rappeler qu'il faut apprécier les faits d'après la règle , et non juger de la règle par les faits .

Venons maintenant à ce qui regarde le pouvoir de l'Église en matière de juridiction civile . Il était déterminé par la condition des personnes et par la nature des affaires . On sait que les clercs , en toute matière , même civile ou criminelle , n'étaient justiciables que des tribunaux ecclésiastiques . Nous avons montré l'origine et les progrès de ce privilège établi par les lois civiles comme par les règles canoniques , et devenu dans tous

(1) Fleury, 4^e Discours sur l'Hist. eccl.

les états de l'Europe un droit public, confirmé par le serment que faisaient les souverains avant leur couronnement de respecter les libertés de l'Église conformément aux canons. Il est à remarquer même que les rois d'Angleterre promettaient, en termes exprès, de laisser aux évêques la juridiction sur les personnes ecclésiastiques, comme on le voit par l'exemple du roi Étienne (1); ce qui n'empêcha pas Henri II, son successeur, d'entreprendre, par tous les moyens possibles, l'abolition ou du moins la restriction de ces privilèges. Mais la fermeté de saint Thomas de Cantorbéry fit échouer cette tentative. Depuis cette époque, le troisième concile de Latran et plusieurs autres confirmèrent ces privilèges par des censures contre ceux qui entreprendraient de les violer, et l'usage les a maintenus jusqu'à nos jours dans plusieurs États de l'Europe. Les attributions que les lois impériales avaient conférées aux évêques pour la protection des veuves, des orphelins, des pauvres, et en général de toutes les personnes faibles, devinrent un motif pour revendiquer le jugement de toutes les affaires où ils étaient intéressés, et les soustraire peu à peu à la juridiction laïque. On étendit ce droit sur les pèlerins et ensuite sur les croisés dont les biens et les intérêts furent mis sous la protection de l'Église et du saint-siège. Voilà pour ce qui regarde la juridiction fondée sur la qualité des personnes. Quant à la nature des causes, on comprend que les unes étaient réservées de droit à la juridiction ecclésiastique, comme le schisme, l'hérésie et toutes celles qui concernaient directement la religion. On peut compter dans ce nombre l'usure, le concubinage, l'adultère, et même en général tous les crimes soumis à la pénitence publique; ce n'était pas seulement la juridiction spirituelle de l'Église qui intervenait dans les causes de ce genre; elle y mêlait un pouvoir civil, parce que ces crimes, soit par

(1) Guill. Neubrig., lib. II. — Robert. *Chron.*

eux-mêmes , soit à raison de l'excommunication et de la pénitence , entraînaient des peines temporelles dont l'Église prononçait l'application en jugeant le fait , avec injonction aux juges laïques de lui prêter secours pour l'exécution de ses jugements. On avait joint , d'ailleurs , à la pénitence publique des amendes pécuniaires dont on exigeait le paiement avant de donner l'absolution. D'autres causes étaient revendiquées par la juridiction ecclésiastique à raison de leur connexité avec des matières spirituelles , ou à cause du serment imposé à la plupart des contrats. Ainsi , à l'occasion du sacrement de mariage , les tribunaux ecclésiastiques prenaient connaissance de la dot , du douaire et des autres conventions matrimoniales. De même , parce qu'on supposait qu'il ne devait point y avoir de testament sans quelque legs pieux , plusieurs conciles ordonnèrent que les testaments devraient être faits en présence du curé , et que l'évêque se ferait rendre compte de leur exécution.

Du reste , on conçoit sans peine ce prodigieux accroissement de la juridiction temporelle de l'Église. Le clergé seul possédait quelque instruction , lui seul pouvait lire et expliquer les lois , suivre une jurisprudence écrite , et substituer des règles de droit aux formes incertaines et barbares de la jurisprudence féodale. Il offrait ainsi par ses lumières aussi bien que par son caractère des garanties plus complètes au bon droit. Les laïques et surtout les seigneurs ne savaient pas lire et faisaient gloire de leur ignorance. C'étaient des clercs qui étaient notaires , avocats , procureurs et greffiers , en un mot , qui exerçaient toutes les professions où il faut savoir écrire. Mais la plupart étaient mariés et n'appartenaient au clergé que par la tonsure ou par les ordres mineurs. Il ne faut donc pas s'étonner des plaintes si nombreuses qu'on voit dans les conciles du temps contre leur avidité , contre les excès de la chicane et les moyens imaginés pour gagner de l'argent et éterniser les procès.

On voit aussi par les règlements du premier concile général de Lyon, et de plusieurs autres, que les juges eux-mêmes n'étaient pas toujours à l'abri de reproches semblables, et ce fut une des causes qui, à la fin, soulevèrent tant d'irritation et de murmures contre la juridiction civile du clergé. Mais la principale était le mélange du temporel et du spirituel. Les laïques, pour opposer à l'excommunication une mesure analogue, se liguèrent entre eux afin d'interdire au clergé et à toutes les personnes à son service l'entrée des marchés, l'usage des fours, des moulins, des fontaines et des forêts. On trouve dans les lois d'Alfonse X, roi de Castille, et dans plusieurs conciles de France, des règlements contre ces ligueurs des seigneurs. Souvent ils en venaient aux voies de fait et aux violences ouvertes. Ils arrêtaient ceux qui portaient les ordres ou les citations des évêques ou des juges ecclésiastiques, leur arrachaient ces pièces et les déchiraient. Ils ne tenaient aucun compte des privilèges ecclésiastiques; ils frappaient les clercs, les emprisonnaient, les rançonnaient et quelquefois les mettaient à mort. Tous les conciles du temps sont remplis de plaintes et de censures contre ces violences. Les juges laïques, de leur côté, entreprenaient sans cesse sur les droits de l'Eglise; c'était comme une guerre ouverte et permanente entre les deux autorités, et c'est ce qui faisait dire à Boniface VIII, au commencement de la fameuse Bulle *Clericis laicos* : Que les laïques ont une ancienne inimitié contre le clergé; toutefois cette ancienneté ne remontait guère au delà de deux siècles; l'inimitié n'avait commencé que depuis l'époque où le clergé avait cessé d'être élu par le peuple et de se renfermer dans ses attributions spirituelles.

On peut voir l'étendue et les fondements de la juridiction civile du clergé et les plaintes dont elle était l'objet dans la fameuse dispute qui eut lieu à ce sujet au quatorzième siècle, sous le règne de Philippe de Valois. Les

griefs se rapportaient à deux chefs principaux , savoir : des entreprises sur la juridiction temporelle et des abus dans l'exercice de l'autorité spirituelle. Quant au premier point, Pierre de Cugnières, qui portait la parole au nom de l'autorité civile, reprochait au clergé de s'attribuer le jugement de toutes les causes personnelles concernant les veuves, les pupilles, les pauvres, les clercs mariés ou ne portant point l'habit clérical, et pour étendre la juridiction ecclésiastique de donner la tonsure à une infinité de personnes, à des enfants, à des serfs, à des hommes mariés et souvent incapables de rendre aucun service à l'Église. Il est vrai que tout était plein de clercs simplement tonsurés, la plupart mariés, et qui, sans remplir aucunes fonctions, s'occupaient du trafic et des métiers même les plus indécents, au point que le concile de Vienne se crut obligé de leur défendre d'être bouchers et de tenir cabaret. Mais il n'est pas étonnant qu'au milieu des abus de la féodalité, et quand la loi commune livrait les personnes et les biens à la discrétion d'une foule de petits tyrans, les peuples aient cherché avec empressement dans le privilège clérical la seule garantie possible contre la violence et l'oppression. Pierre de Cugnières reprochait en outre au clergé de s'attribuer la connaissance des causes réelles des personnes étrangères à sa juridiction; par exemple, si un laïque faisait ajourner devant le juge séculier un clerc qui le troublait dans la possession de sa terre, d'évoquer la cause à son tribunal et d'interdire à la partie et au juge de passer outre sous peine d'excommunication et d'amende, de juger des contrats passés en cour laïque, de revendiquer l'exécution des testaments et de dresser même les inventaires de ceux qui mouraient sans avoir testé. Pierre Bertrandi, évêque d'Autun, répondant à ces griefs, allégua, touchant les causes des clercs, des veuves, des pupilles et autres personnes faibles, la coutume et les canons confirmés par les lois des princes,

et pour ce qui regardait les autres causes, il soutint que les actions intentées contre des clercs par des laïques, au sujet de leur possession, étaient naturellement de la compétence ecclésiastique, par ce principe de droit que le demandeur doit s'adresser au juge du défendeur; que les officiaux pouvaient de même, sur la demande de la partie adverse, citer devant eux des laïques en action personnelle, à raison du péché dont se rend coupable celui qui refuse de restituer ou de payer ce qu'il doit; que le tribunal ecclésiastique avait le droit de connaître des contrats à raison du serment ou de la foi violée; enfin que, suivant les canons et les lois des princes, chaque prélat dans son diocèse était l'exécuteur légitime des testaments, et que cette exécution emportait comme accessoire le droit de faire les inventaires et de mettre les héritiers en possession. A l'égard du second point, c'est-à-dire les abus de l'autorité spirituelle, Pierre de Cugnères, entre autres choses, accusait le clergé de multiplier sans cause les accusations d'hérésie, d'usure, d'adultère ou de mariage illégitime, de communication illicite avec les excommuniés ou de crimes semblables, qui étaient de la compétence du juge ecclésiastique; de forcer les juges séculiers par l'excommunication et l'interdit à poursuivre les excommuniés; d'exiger des amendes pécuniaires avant d'absoudre des censures; enfin de défendre à toute personne sous peine d'excommunication, de travailler pour les excommuniés, d'où il arrivait que les terres demeuraient souvent incultes. Pierre Bertrand se contenta de répondre sur le premier grief et sur quelques autres semblables, que des accusations vagues et sans preuves n'avaient pas besoin d'être discutées; et quant au reste, il soutint que l'Eglise a le droit de recourir au bras séculier, et que si le seigneur ou le juge refuse d'obéir à la monition et de contraindre le débiteur à payer, elle peut aussi procéder contre eux, surtout si l'excommunication a duré plus d'un an; que

l'excommunication n'ayant lieu que pour des péchés mortels, la pénitence doit comprendre une peine corporelle ou pécuniaire, et qu'enfin les officiaux peuvent et doivent même interdire de travailler pour les excommuniés, parce que la communication avec une personne en cet état est un péché mortel.

Il est à remarquer que la discussion ne se borna pas à ces questions de détail sur les bornes ou l'étendue de la juridiction civile du clergé; Pierre de Cugnieres alla jusqu'à en contester la légitimité, et prétendit que les affaires temporelles devaient être, par leur nature, exclusivement réservées aux seigneurs et aux magistrats civils, et que les évêques devaient se borner au spirituel. Cette exagération, empruntée aux hérésies du moyen âge et si facile à réfuter, ne contribua pas peu à faire alors échouer des attaques si mal dirigées. Pierre Roger, archevêque de Sens, qui traita cette partie de la discussion, montra sans peine que l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle, quoique distinctes par leur nature, pouvaient être cependant réunies dans une même personne; puis, arrivant à la question de fait, il invoqua, en faveur de la juridiction temporelle des évêques, la possession immémoriale, les concessions des princes, notamment la loi attribuée à Théodose et confirmée par Charlemagne, les privilèges successivement accordés au clergé par les rois de France, et le serment fait à leur sacre de maintenir et de défendre les droits et les libertés de l'Eglise, conformément aux dispositions canoniques. Mais la lutte continua, et les parlements vinrent à bout, par des restrictions successives, de réduire presque à rien la juridiction civile du clergé. Ils lui enlevèrent la connaissance de toutes les causes purement temporelles des laïques: ils s'attribuèrent en outre le jugement des clercs en matière criminelle, dans toutes les affaires qui intéressaient l'ordre public. Enfin ils restreignirent même et entravèrent l'exercice de la juridiction spirituelle par le moyen

des appels comme d'abus. Ces appels pouvaient avoir lieu pour deux sortes de motifs ; d'une part, sous prétexte que l'affaire n'était pas de la compétence de la juridiction spirituelle, et comme les parlements se constituaient juges de cette compétence, leurs empiétements n'avaient point d'autres limites que celles de leurs prétentions ; d'autre part, sous le prétexte que dans les affaires même purement spirituelles, le juge ecclésiastique avait abusé de son pouvoir en prononçant mal, soit sur la question de droit, soit sur la question de fait. Comme les rois étaient les protecteurs des canons, et qu'ils promettaient à leur sacre de les maintenir et de les défendre, ils s'attribuèrent peu à peu le droit de décider quelles étaient les lois canoniques reçues en France, ou si elles étaient encore en vigueur, et les parlements, comme investis de leur autorité, prétendirent au même droit et s'attribuèrent en conséquence le pouvoir de décider si le juge ecclésiastique s'était fondé sur des lois reconnues dans le royaume et s'il les avait bien interprétées. D'un autre côté, comme tout jugement suppose un fait bien constaté, il restait toujours à examiner si le juge ecclésiastique, dans le cas même où la loi était incontestable, ne s'était pas trompé sur le fait, et de là naissait, pour l'autorité temporelle, une source perpétuelle d'empiétements qu'elle prétendait colorer du prétexte spécieux de protéger l'honneur et les droits des citoyens contre les conséquences d'une flétrissure morale qui pouvait n'être pas méritée.

La puissance temporelle du clergé, et l'abus qu'il faisait quelquefois de son autorité spirituelle, devinrent un texte d'incessantes déclamations et servirent ainsi à favoriser les progrès des doctrines fanatiques et antisociales prêchées par les Vaudois, les Albigeois et les autres hérétiques du moyen âge. On peut remarquer en effet, comme le caractère commun de toutes les sectes de cette époque, la haine contre le clergé et les attaques contre

son autorité. On n'avait rien vu de semblable dans les siècles précédents, où les intérêts temporels du clergé se confondaient avec ceux de la société chrétienne : s'il y avait quelquefois des attaques, elles se restreignaient à quelques membres en particulier, et ne s'étendaient pas à tout le corps, ni à l'institution elle-même. Mais du moment où le clergé eut ses privilèges et ses intérêts particuliers, qu'il forma dans l'état un corps se recrutant lui-même au lieu d'être élu par les peuples, qu'il eut sa part dans le gouvernement temporel, et qu'il posséda des seigneuries, des vassaux, des richesses immenses et une autorité presque sans bornes ; quand on le vit ordonner, sous prétexte d'excommunication, et quelquefois pour des intérêts temporels, la prison, la confiscation des biens, la perte des emplois et des dignités, porter ses prétentions jusqu'à déposer les souverains, faire un usage souvent arbitraire de son autorité spirituelle, multiplier les accusations, prodiguer les censures, jeter l'interdit sur des provinces ou des royaumes entiers, et priver les peuples de tous les exercices publics de la religion ; quand on vit surtout une grande partie du clergé plongé dans l'ignorance et livré à tous les désordres, consumer dans l'oisiveté ou la débauche les énormes revenus de ses bénéfices, et ne se distinguer des laïques que par son costume et ses privilèges, il arriva naturellement que les peuples n'eurent plus pour lui la même affection et le même respect. Une hostilité sourde se répandit peu à peu et ne tarda pas à se manifester par de nombreux symptômes. Les hérétiques profitèrent de ces dispositions et travaillèrent à les répandre de plus en plus par leurs déclamations contre le clergé et contre tous les droits de son autorité temporelle ou spirituelle. Ils soutenaient que l'Eglise romaine avait cessé d'être la véritable Eglise du moment où elle avait acquis des possessions et des droits temporels sous saint Sylvestre par la prétendue donation de Constantin ; que le clergé ne devait possé-

der ni droits régaliens, ni fiefs, ni propriétés; qu'il n'avait pas le droit de faire des lois; qu'on n'était pas obligé d'obéir aux Commandements de l'Eglise; qu'il était inutile de recourir au ministère des prêtres, de se soumettre à la pénitence, de payer la dîme et de faire d'autres offrandes; que tout homme, dont la vie était conforme aux règles de l'Evangile, avait le droit de prêcher, d'administrer les sacrements, de remettre les péchés, et qu'au contraire les évêques et les prêtres qui ne menaient pas une vie sainte n'avaient aucun pouvoir. Ils méprisaient toutes les pratiques et toutes les cérémonies de l'Eglise, les offices, les bénédictions, les reliques, le culte des saints, les prières pour les morts, la profession monastique, les pèlerinages, les censures, les indulgences, la loi du jeûne, les règles canoniques sur la pénitence et sur les empêchements du mariage; enfin jusqu'aux écoles et aux universités. On voit que leurs doctrines attaquaient toute la constitution de l'Eglise, sa hiérarchie, ses pouvoirs et tous les liens de la société chrétienne. Elles savaient même jusqu'aux fondements de la société civile; car elles tendaient à établir le communisme le plus absolu, à détruire le droit de propriété, à supprimer tous les gouvernements particuliers, à confondre tous les peuples, et par conséquent à livrer le monde à tous les désordres d'une complète anarchie. Quelques-uns se bornaient à dire que les justes pouvaient seuls avoir des droits véritables, et que l'autorité et la propriété se perdaient par le péché mortel. C'était conduire à la même anarchie par une autre voie. Il est à remarquer aussi que les sectaires du moyen âge condamnaient la guerre et la peine de mort; mais quand on se rappelle que la guerre était depuis longtemps l'état général et permanent de la société, qu'il fallut, pour atténuer au moins le mal, recourir à la trêve de Dieu, et que d'un autre côté la peine de mort était prodiguée sans mesure et pour les moindres délits, on conçoit que

et tels désordres aient provoqué l'indignation et porté quelques fanatiques à condamner le droit lui-même avec des abus.

Les doctrines qu'on vient de voir étaient, avec quelques différences dans la forme ou dans les développements, et quelquefois avec un mélange de manichéisme, le fond commun de toutes les hérésies du moyen âge. Elles furent prêchées en France par les Albigeois et les Cathoïdois, en Allemagne par les Stadings et les Lollards, en Angleterre par les Wickléfites, et reproduites plus tard avec d'autres erreurs par les Protestants et les Anabaptistes. Nous ne nous arrêterons pas ici à les discuter. Ce serait un travail superflu. Quelques-unes des maximes proclamées par ces sectaires sont déjà réfutées par les principes que nous avons développés sur la constitution divine de l'Église, et par l'exposé que nous avons fait des monuments de la tradition, sur la discipline et sur les pratiques du culte chrétien. Les autres sont trop visiblement insoutenables et trop absurdes pour avoir besoin de réfutation.

La Providence, qui ne cesse de pourvoir selon les circonstances aux besoins de l'Église et de la soutenir contre toutes les attaques, fit naître au milieu du moyen âge, pour les opposer aux progrès de l'erreur et de la corruption, deux institutions dont les résultats furent immenses, savoir : les universités et les ordres mendiants. On sait combien l'ignorance était devenue profonde au milieu des désordres et de l'anarchie dont la société avait tant souffert depuis plusieurs siècles, et quoique les études se fussent maintenues dans les écoles cathédrales et des monastères, elles s'étaient affairées considérablement et se bornaient presque aux choses absolument nécessaires pour l'exercice du saint ministère. Il fallait une institution nouvelle pour les relever d'une décadence toujours croissante; car on concevait qu'il était difficile, pour ne pas dire impossible, de

trouver pour tant d'écoles des maîtres capables, et encore plus d'offrir aux maîtres et aux élèves ainsi disséminés les moyens d'émulation qui contribuent au succès des études. De là vint que peu à peu la force des choses concentra le haut enseignement et les études complètes dans quelques écoles dont la réputation s'était mieux soutenue, comme celles de Paris, de Bologne et de quelques autres villes. Les étudiants se rendaient de toutes les parties de l'Europe dans ces écoles plus renommées; les maîtres eux-mêmes, dans l'espoir de trouver une occupation plus avantageuse, venaient volontiers s'y établir; elles embrassèrent toutes les branches de l'enseignement, et l'on établit des grades pour constater par des épreuves publiques les progrès et le complément des études. C'est ainsi que les plus célèbres écoles se transformèrent en universités, et donnèrent aux études une impulsion nouvelle dont on vit bientôt les heureux résultats. Aussi les deux puissances n'oublèrent rien pour favoriser ce mouvement intellectuel. Les princes accordèrent de nombreux privilèges aux maîtres et aux étudiants des universités; les évêques envoyèrent une partie de leurs clercs, et plusieurs fondèrent des collèges près de ces universités pour les étudiants de leurs diocèses. Les conciles eux-mêmes ordonnèrent aux chapitres d'y envoyer quelques-uns de leurs membres, avec le droit pour les étudiants de jouir, malgré cette absence, de tous les revenus de leurs bénéfices. On sait l'éclat que jetèrent les universités dans le moyen âge, et particulièrement celle de Paris où brillèrent Pierre Lombard, Albert le Grand et tant d'autres célèbres docteurs. Il est vrai que les études furent pendant longtemps encore fort imparfaites; elles embrassaient une foule de matières sans les approfondir; elles étaient retenues dans une fausse direction par les restes de l'ignorance et du mauvais goût; elles ne remontaient pas aux véritables sources de la science, et demeuraient ainsi

condamnées à une sorte de stérilité. Il leur manquait, en un mot, d'être éclairées et fécondées par l'observation, par l'érudition et la critique. Elles étaient renfermées à peu près dans un cadre tracé par la routine, et se bornaient à l'explication des ouvrages adoptés dans les écoles pour servir de textes aux leçons des maîtres. C'étaient, pour les sciences profanes, les ouvrages d'Aristote ; pour la théologie, le Maître des Sentences, et pour le droit canonique, le Décret de Gratien. On lisait peu les anciens auteurs, et l'on se bornait presque toujours aux extraits cités dans les ouvrages classiques ou dans les compilations de quelques érudits, comme le grand ouvrage de Vincent de Beauvais, sorte de répertoire encyclopédique où l'on trouvait une foule de passages des auteurs ecclésiastiques ou profanes sur les divers objets des études.

Les ouvrages d'Aristote connus et traduits depuis peu convenaient trop au génie de l'époque pour n'être pas accueillis bientôt avec une sorte d'enthousiasme. Son autorité devint si grande dans les écoles, qu'on ne s'avisait pas de la mettre en question. Toutes ses opinions étaient reçues, pour ainsi dire, sans examen et sans contrôle ; ses œuvres étaient pour les sciences humaines comme l'Écriture sainte pour la théologie, un recueil de principes incontestés, et les maîtres se bornaient à chercher le sens de sa doctrine, à développer ses théories, enfin à tirer les conséquences de ses principes au moyen du syllogisme dont il avait lui-même si savamment exposé les règles. Quant aux théologiens, ils puisaient principalement leurs preuves dans l'Écriture sainte, dans les décisions des conciles, dans les ouvrages des Pères et dans les autres monuments de la tradition ; mais quelques-uns, entraînés par le désir de briller, cherchaient en même temps à établir les vérités chrétiennes par les principes de la philosophie humaine, et semblaient tendre à lui ôter son caractère de science divine. Ils aimaient mieux prouver les dogmes de la foi

et surtout les principes de la morale par les maximes d'Aristote que par la tradition et l'Écriture sainte. Non-seulement ils traitèrent, pour se distinguer par la nouveauté, une foule de questions inutiles et quelquefois ridicules, mais ils forgèrent des termes barbares et intelligibles pour n'exprimer souvent que des idées communes, et poussèrent à l'excès dans les matières les plus importantes, comme dans les questions frivoles, les subtilités de la logique et de la métaphysique. Tels furent les défauts les plus saillants de la scolastique.

Mais si les études des universités contribuaient peu aux progrès des sciences, si elles laissaient subsister, par défaut de critique et d'érudition, les erreurs et les préjugés répandus par l'ignorance, elles servaient du moins à exercer l'activité de l'esprit humain, et préparaient ainsi les voies au renouvellement qui s'effectua dans les sciences quand l'imprimerie vint multiplier les sources de l'érudition et les modèles du bon goût. Du reste, les défauts qu'on reproche à la scolastique étaient ceux des circonstances ou des hommes, et non pas ceux de la méthode qui offre incontestablement de grands avantages. Définir et expliquer les termes, diviser les questions, poser des principes incontestables et en tirer les conséquences, développer les propositions avec leurs preuves et ensuite répondre aux objections, tout cela offre une marche lente et aride, mais sûre, et on peut dire que c'est à la scolastique que nous sommes redevables de l'ordre et de la méthode qui règnent dans les ouvrages des modernes et qu'on trouve rarement dans les écrits des anciens. Ce procédé analytique est essentiellement propre à éclaircir les questions, à résoudre les sophismes, et l'on ne doit pas être surpris que les sectaires des derniers siècles se soient élevés si souvent contre la scolastique, dont plusieurs controversistes ont fait si heureusement usage pour combattre leurs erreurs.

Les nouveaux ordres religieux contribuèrent eux-mêmes à l'éclat des universités. Ils se firent agréger entôt à celle de Paris, et c'est de leur sein que sortirent pendant longtemps les maîtres les plus célèbres. Il résulta de là une émulation favorable aux études, mais il eut aussi ses inconvénients, car elle produisit dans les écoles ces rivalités d'opinions dont la théologie scolastique offre tant d'exemples. Mais l'enseignement était que le but secondaire des ordres mendiants; ils étaient destinés surtout à travailler comme missionnaires à la conversion des peuples, et c'est par là surtout qu'ils procurèrent d'immenses services à l'Église. La pauvreté dont ils faisaient profession les mettait à l'abri des déclamations sans cesse répétées contre les richesses et le luxe du clergé séculier et des anciens moines. Ce fut même par ce motif qu'ils firent de la pauvreté absolue la base de leur institut; c'était pour ainsi dire une nécessité du temps; aussi leurs prédications produisirent partout les plus merveilleux effets. On sait qu'ils se dévouèrent aussi à propager la foi chez les infidèles, et qu'ils étendirent leurs missions dans toutes les contrées de l'Asie et jusque dans la Tartarie et dans la Chine.

CHAPITRE II.

Des changements dans la Discipline.

Les nouvelles maximes établies par les fausses décrétales et reproduites dans le Recueil de Gratien n'avaient modifié que sur un petit nombre de points les règles anciennes du droit canonique ; mais depuis le douzième siècle les circonstances amenèrent peu à peu des changements considérables et multipliés dans les règles et les usages de la discipline, et c'est de là que date proprement le droit nouveau développé successivement dans le Code des Décrétales. Les règlements des conciles de Latran de Lyon et de Vienne, et les décisions des papes sur les affaires qui leur étaient soumises, forment les principaux éléments de ce nouveau code. Grégoire IX fit rédiger, dans les premières années du treizième siècle c'est-à-dire vers l'an 1230, un recueil divisé en cinq livres, où les règlements et les décrétales publiés depuis le Décret de Gratien, sont cités par extraits sous différents titres, suivant l'ordre des matières et des temps. Le premier livre traite principalement de ce qui concerne les élections et les pouvoirs des prélats ou des ordinaires, et ceux des juges délégués ; le second traite des jugements et de tout ce qui s'y rapporte ; le troisième des devoirs du clergé et des religieux, de leurs privilèges et des bénéfices ; le quatrième, des fiançailles et des mariages ; enfin le cinquième renferme les décisions concernant les hérétiques, les schismatiques, l'homicide, la pénitence, les censures et quelques autres matières. Boniface VIII, à la fin du même siècle, fit rédiger une nouvelle collection contenant les Décrétales et autres

glements publiés depuis Grégoire IX, et comme le recueil de ce dernier était divisé en cinq livres, celui de Boniface fut nommé le sixième ou le Sexte des Décrétales. Il est néanmoins divisé de même en cinq livres, et les constitutions des papes et des conciles sont également citées par extrait, suivant l'ordre des matières et selon le même plan que dans le précédent. Un autre recueil, rédigé aussi sur le même plan, fut publié quelques années plus tard, vers l'an 1317, par Jean XXII, et fut désigné sous le nom de Clémentines, parce qu'il ne contenait que les constitutions de Clément V. On ajouta ensuite à ces trois recueils un certain nombre de constitutions ou de décrétales qui furent désignées par le titre d'Extravagantes, comme étant pour ainsi dire étrangères, en dehors des autres compilations. Elles sont distribuées en deux sections, les Extravagantes de Jean XXII et les Extravagantes communes qui contiennent les constitutions non-seulement des papes suivants, mais de quelques-uns des précédents, c'est-à-dire depuis Urbain IV, vers le milieu du treizième siècle, jusqu'à Sixte IV, vers la fin du quinzième. Ces différents recueils formèrent, avec le Décret de Gratien, le corps du droit canonique, ou en d'autres termes le code général de l'Eglise. Mais le concile de Trente et ensuite les bulles des papes en modifièrent successivement quelques dispositions, et d'autres sont tombées en désuétude par le changement des circonstances.

Il n'entre pas dans notre plan d'exposer, même d'une manière abrégée, l'ensemble de la discipline contenue dans les Décrétales, ni les modifications qu'elle a subies à plusieurs points, soit par des lois postérieures, soit par la coutume et par l'effet du temps. Un semblable travail ne peut être que l'objet d'un ouvrage spécial sur le droit canonique. Nous signalerons seulement les principaux changements introduits par ce droit nouveau. Mais il est à remarquer que la différence entre la disci-

pline du moyen âge et celle des temps antérieurs venant moins encore de la nouveauté des règles que de la multitude des exceptions et des abus. Ce n'étaient partout que privilèges, exemptions et dispenses de toutes sortes. Les ordres religieux, les universités, les étudiants, quelquefois les chapitres, c'est-à-dire une foule de corps d'individus étaient exempts de la juridiction ordinaire et exceptés de la loi commune, et l'on était persuadé que les papes ne pouvaient mieux faire paraître leur puissance qu'en étendant sans bornes le droit de dispenser des canons, au lieu que pendant mille ans ils n'avaient guère employé leur autorité qu'à les faire observer. D'un autre côté, les censures ecclésiastiques, l'excommunication et l'interdit étaient prodigués par les prélats et même par les curés, et quelquefois pour des causes légères ou pour des affaires temporelles. Ces abus multiplièrent surtout davantage pendant le schisme d'Avignon ; car chacun des deux papes donnait à l'envi toutes sortes de grâces et de dispenses pour augmenter ou conserver son obéissance, et comme on s'excommuniait de part et d'autre avec toute la rigueur des formules alors usitées, il en résulta que l'effroi des censures diminua peu à peu, et qu'on méprisa du moins l'impression autrefois si redoutable de leurs effets temporels. Le concile de Constance, frappé du relâchement de la discipline, sentit le besoin d'y remédier, et ordonna pour cet effet la tenue prochaine d'un concile général. Mais la réformation des abus rencontra pendant longtemps des obstacles de tout genre ; elle ne fut sérieusement entreprise et accomplie que par le concile de Trente, dont les sages réglemens eurent pour but et pour effet de mettre des bornes aux privilèges et aux dispenses, de relever l'autorité épiscopale et de ramener la discipline autant que possible à l'esprit des anciennes règles.

Venons maintenant à quelques détails sur les points principaux de la discipline. Le partage des bénéfices

Plusieurs autres circonstances amenèrent des changements successifs dans les formes de l'administration ecclésiastique. L'élection des évêques fut réservée aux chapitres par le quatrième concile de Latran, et comme la rigueur, la simonie, la division et d'autres causes rendaient souvent les élections nulles, et que la négligence ou la faiblesse des métropolitains donnait lieu souvent à porter l'affaire au saint-siège, les papes se réservèrent sensiblement le droit de prononcer sur la validité des élections, et si elles n'étaient pas canoniques, de nommer eux-mêmes à l'évêché vacant. D'un autre côté, les évêques canoniquement élus pouvaient s'adresser au pape pour être confirmés, si le métropolitain négligeait ou refusait injustement de le faire, et depuis longtemps, ailleurs, par suite des canons contre les ordinations moniales, un assez grand nombre s'étaient adressés au pape pour être ordonnés par lui ou par un autre évêque ayant son approbation, plutôt que par un métropolitain soupçonné ou accusé de simonie. Enfin, les maximes des fausses décrétales avaient expressément réservé au saint-siège de prononcer sur les translations. Ainsi les papes étaient appelés souvent à intervenir dans l'élection des évêques, et de là vint qu'ils s'attribuèrent peu à peu le droit de les nommer eux-mêmes. Ils se réservèrent d'abord ce droit, quand l'élection était nulle, quand le titulaire était transféré à un autre siège, quand il était déposé ou quand il mourait en cour de Rome, et cette réserve fut étendue bientôt à tous les bénéfices, soit séculiers, soit réguliers. On attribue ordinairement l'origine de cet usage à une bulle de Benoît XII, publiée en 1335 et insérée dans le recueil des extravagantes communes. Mais elle porte expressément qu'il suivait à cela l'exemple de quelques-uns de ses prédécesseurs, et l'on trouve en effet des plaintes à ce sujet dans les mémoires présentés au concile général de Vienne en 1311, par Guillaume Durand, évêque de Mende, et par

un autre évêque inconnu. Enfin l'on supposa comme une maxime constante que le pape avait la pleine disposition de tous les bénéfices , et qu'il pouvait non-seulement y nommer quand ils étaient vacants ; mais en disposer par avance. Les souverains firent souvent à ce sujet des réclamations pour appuyer les plaintes des chapitres et des évêques de leur royaume ; mais ils engageaient eux-mêmes quelquefois les papes à user de ce droit , afin de procurer ainsi des évêchés ou d'autres bénéfices à leurs créatures.

Les papes se réservaient la nomination aux bénéfices soit par une déclaration spéciale portant qu'ils entendaient pourvoir à telle cathédrale , à telle dignité ou à tel autre bénéfice , quand il viendrait à vaquer , avec défense au collateur ordinaire d'en disposer ; soit par des réserves générales qui comprenaient certaines classes de bénéfices déterminés par leur nature , par la condition des titulaires ou par d'autres circonstances. Le troisième concile de Latran avait défendu en général de disposer des bénéfices avant la vacance , parce que c'est comme disposer de la succession d'un vivant et donner occasion de souhaiter sa mort. Mais comme il était admis que les papes sont au-dessus de tous les canons , les expectatives dont l'usage commençait à s'établir ne tardèrent pas à se multiplier prodigieusement. C'étaient des lettres par lesquelles le pape conférait à un ecclésiastique le droit de se faire pourvoir d'un bénéfice désigné dans telle église lorsqu'il viendrait à vaquer. Elles n'avaient été d'abord que de simples recommandations adressées aux évêques en faveur des clercs qui avaient été à Rome ou qui avaient rendu quelque service à l'Eglise. Comme les évêques y déféraient ordinairement par respect pour le saint-siège , elles devinrent très-fréquentes , et alors elles furent quelquefois négligées. On changea donc les prières ou les recommandations en commandements , puis on joignit aux lettres d'expecta-

ve la nomination d'un commissaire chargé de contraindre l'évêque, sous peine d'excommunication, à conférer le bénéfice accordé par le pape. Cet usage excita des plaintes et des réclamations nombreuses soit de la part des évêques, soit de la part des souverains. Les conciles de Constance et de Bâle voulurent supprimer ou restreindre les réserves et les expectatives par des règlements qui ne produisirent que peu d'effet. Elles furent enfin abolies par le concile de Trente. Mais les papes conservèrent le droit de nommer, après la vacance, soit à un certain nombre de bénéfices, soit pendant certains mois de l'année, suivant des règles établies par usage ou par les concordats. Aujourd'hui la nomination aux évêchés appartient en général aux souverains dans les pays catholiques; mais quelques-uns toutefois n'ont que le droit de présenter plusieurs candidats entre lesquels le pape choisit; elle appartient dans les pays dont les souverains sont hérétiques aux chapitres ou à des commissions investies de ce pouvoir.

Le concile de Bâle, dans ses décrets de réformation, eut devoir ordonner, dans l'intérêt des études, que le tiers des bénéfices serait réservé aux gradués des universités. Ce règlement n'eut pas force de loi; mais il fut inséré en France dans la Pragmatique, et maintenu dans le concordat entre François I^{er} et Léon X. Les rois de France avaient le droit de nommer à tous les bénéfices autres que les cures pendant la vacance du siège, et ils étaient aussi dans l'usage de donner des brevets ou titres d'expectative pour le premier canonicat vacant dans toutes les églises, à l'occasion de leur avènement à la couronne, et dans chaque église en particulier à la nomination d'un nouvel évêque. Enfin un indult pontifical leur permettait la collation d'un bénéfice en faveur des officiers du parlement de Paris, ou en faveur d'un sujet désigné par eux. Ces droits furent maintenus par usage malgré les dispositions du concile de Trente

contre les expectatives. Du reste, il faut remarquer que les réserves et les expectatives ne s'étendaient point aux bénéfices dont la collation appartenait à des patrons laïques. Ceux-ci, hors les cas de crimes, ne perdaient leur droit de nommer qu'après l'expiration du délai fixé par les lois canoniques ou par l'usage, ou bien lorsque les sujets présentés par eux une première et une seconde fois étaient reconnus indignes. Dans ces deux cas, la nomination était dévolue à l'évêque. Mais on voit par ce qui précède combien il restait peu de bénéfices à sa disposition. Ajoutons que peu à peu les titulaires obtinrent par la coutume le droit de résigner leur bénéfice en faveur d'une personne spécialement déterminée qui devait en être pourvue, et souvent ils usaient de ce droit avant de mourir, en sorte que les bénéfices devinrent comme un patrimoine ou un héritage qu'on pouvait transmettre à volonté. Cet usage, devenu fréquent depuis le quinzième siècle, continua de subsister après le concile de Trente. Enfin, comme les évêques, suivant les anciennes règles, prenaient conseil de leur clergé pour le choix des ministres de l'Église, les chapitres qui, depuis le douzième siècle, formaient seuls le conseil de l'évêque, intervenaient à ce titre dans la nomination aux bénéfices, et peu à peu par des conventions entre eux et l'évêque, ils obtinrent la collation d'une partie des prébendes, ou quelquefois même de toutes, et la nomination à un certain nombre de cures.

On avait vu, pendant les désordres du huitième siècle et des deux suivants, quelques abbés, sous prétexte de subvenir aux dépenses de leurs voyages à la cour pour la tenue des parlements, obtenir la concession de plusieurs monastères et quelquefois des évêques ou d'autres clercs en obtenir également quelques-uns sous le même prétexte. Ensuite, quand la division des biens ecclésiastiques eut affecté à chaque bénéfice un revenu propre, et le plus souvent déterminé par la fondation, il en résulta

que certains bénéfices, qui ne demandaient pas un service continu, n'offraient pas non plus un revenu suffisant pour la subsistance du titulaire, surtout depuis que les clercs eurent cessé de vivre en commun, et ce fut un motif pour en donner quelquefois plusieurs à la même personne, lorsqu'ils n'étaient pas incompatibles et qu'un seul titulaire pouvait en remplir également toutes les fonctions. Mais bientôt on se servit de ce prétexte pour cumuler plusieurs bénéfices, quoique fort éloignés et même avec charge d'âmes, comme, par exemple, plusieurs cures que l'on faisait desservir par des vicaires à qui on ne donnait que la moindre rétribution possible et que l'on remplaçait à volonté. Les troisième et quatrième conciles de Latran firent des règlements contre cet abus. Ils défendirent de cumuler plusieurs dignités dans la même Église, ou de posséder plusieurs bénéfices à charge d'âmes, et pour sanctionner cette défense, le quatrième concile ordonna que dans ce cas l'acceptation d'un second bénéfice emporterait de plein droit la vacance du premier, et que si le titulaire s'efforçait de le retenir, il serait privé de l'un et de l'autre. Mais il permit au pape de dispenser de cette règle les personnes distinguées par leur rang ou par leur science. Cela donna lieu bientôt à des dispenses si fréquentes, qu'elles devinrent un droit commun et s'accordèrent à toutes sortes de personnes. On trouva même des moyens pour éluder la règle sans dispense, soit par l'union des bénéfices pour la vie du titulaire seulement, soit par des pensions qu'on se réservait en résignant des bénéfices et que l'on conservait après avoir été pourvu d'un autre, soit enfin par des commendes, c'est-à-dire par la jouissance des revenus d'un bénéfice dont on obtenait l'administration en attendant qu'il y eût un titulaire. De cette manière, le titulaire d'un évêché ou d'une cure pouvait en avoir plusieurs autres comme administrateur, et les garder toute sa vie; car une fois le bénéfice donné en commende, il

n'était plus question d'y nommer un titulaire. Ce fut aux monastères surtout que s'étendirent les concessions de ce genre. Comme plusieurs étaient tombés dans un relâchement tel que la vie commune y avait cessé, et que les abbés, vivant en seigneurs, dissipaient les revenus du monastère, ou enrichissaient leurs parents au détriment des moines et des pauvres, les cardinaux et les prélats en prirent occasion de se faire donner en commende plusieurs monastères sous prétexte de les réformer; mais la plupart ne songeaient qu'à en tirer le revenu; ils négligeaient de procurer des ornements aux églises ou de faire aux bâtiments les réparations nécessaires; ils laissaient à peine aux moines de quoi subsister, d'où il arrivait qu'on n'en recevait plus un aussi grand nombre, et la discipline se relâchait de plus en plus. Les commendes se multiplièrent surtout depuis le quatorzième siècle, et l'on s'y accoutuma tellement, que les défenses du cinquième concile ne purent abolir cet usage, et que le concile de Trente, tout en l'improuvant, ne jugea pas à propos de le condamner absolument.

Depuis la division des bénéfices, introduite dans le cours des dixième et onzième siècles, chaque bénéficiaire avait son revenu propre dont il pouvait jouir et disposer suivant sa conscience, sans en rendre compte à personne. Ce revenu pouvait provenir de trois sources, ou comprendre trois espèces de biens, l'usufruit de quelques terres ou autres immeubles, la dîme et le casuel. Comme le bénéficiaire avait sur les immeubles les droits d'usufruitier, il en avait aussi les charges et était tenu aux réparations déterminées par l'usage. La dîme variait selon les lieux; elle devait être primitivement de la dixième partie des fruits et s'étendre à tous les produits; mais elle avait été quelquefois restreinte par la coutume; ainsi elle n'était en beaucoup d'endroits que de la douzième ou quinzième partie des fruits, et quelquefois moindre. Les évêques, dans quelques pays, avaient

conservé toutes les dîmes ; dans quelques autres , les chapitres en possédaient une grande partie ; mais à moins d'un usage ou d'un titre contraire, elles étaient censées appartenir aux curés ; et s'ils n'en jouissaient pas , le décimateur était tenu de leur assigner une portion congrue, c'est-à-dire un revenu convenable, soit en denrées, soit en argent. Quant au casuel, il comprenait les offrandes volontaires et les rétributions fixées par l'usage pour certaines fonctions. Les anciens canons défendaient, il est vrai, de rien exiger pour le baptême, pour la confession, pour le mariage, pour les sépultures ou pour les autres fonctions du ministère ecclésiastique, et ces règlements furent confirmés par les troisième et quatrième conciles de Latran ; mais il était permis de recevoir ce qui était offert volontairement. Bientôt ces offrandes, pour certaines fonctions, passèrent en coutumes et devinrent des rétributions obligatoires dont le tarif fut déterminé par l'usage ou par des règlements, et que l'Église permit d'exiger, après l'accomplissement des fonctions spirituelles, comme un moyen de subsistance pour les ministres chargés de les remplir.

On voit que les évêques cessèrent d'avoir l'administration générale des biens ecclésiastiques dans leur diocèse ; mais ils conservèrent encore certains droits dont l'usage plus ou moins répandu, selon les lieux, était une reconnaissance ou une suite de leur autorité et de leur droit primitif sur tous les bénéfices. Le plus général était le droit de visite, c'est-à-dire l'hospitalité que leur devaient les curés dont ils visitaient les paroisses. Ce droit était quelquefois levé en argent ; mais le concile de Trente le réduisit aux fournitures en denrées, à moins que le curé n'aimât mieux payer la taxe fixée par la coutume, et défendit en outre d'exiger ni argent ni denrées pour nourriture dans les lieux où ce n'était pas l'usage. Un autre droit des évêques était la redevance annuelle nommée droit de synode ou cens cathédra-

tique, parce que ordinairement les bénéficiers la payaient en venant au synode, et comme un hommage à la supériorité de la chaire épiscopale. Ce droit était antérieur à la division des bénéfices, et se perpétua depuis comme le droit de visite; mais en plusieurs endroits il tomba peu à peu en désuétude. Les évêques conservèrent aussi le droit d'imposer à leur clergé des contributions à titre de secours ou de subside pour des dépenses extraordinaires, comme, par exemple, lorsqu'ils se rendaient à un concile. Enfin, dans quelques pays, ils continuèrent à recevoir, suivant l'ancien partage, le quart des legs faits aux églises de leur diocèse. Ils avaient en outre d'autres droits quand le bénéfice venait à vaquer; c'était d'une part la jouissance des revenus du bénéfice, pendant tout le temps de la vacance, et en quelques endroits même pendant une année entière, et d'autre part le droit de revendiquer et de s'attribuer la succession du bénéficié défunt, à l'exception des biens provenant évidemment de son patrimoine ou de libéralités faites à sa personne. C'était une suite des règles canoniques, d'après lesquelles la succession des clercs, sauf cette exception, devait appartenir à l'Église. Mais en France, depuis le quinzième siècle, la coutume permit aux clercs de disposer de leurs biens par testament, sans distinction entre leur patrimoine et les revenus de leur bénéfice, et à défaut de testament, leur succession passait tout entière à leurs parents. Enfin, quelques évêques, soit d'eux-mêmes, soit avec une permission du pape, se réservaient les revenus de la première année de tous les bénéfices qui venaient à vaquer, et le nouveau titulaire devait leur en tenir compte. Le pape Clément V, à qui plusieurs évêques d'Angleterre avaient demandé une permission de ce genre, profita de cette ouverture pour lui-même et se réserva les revenus de la première année de tous les évêchés, abbayes, prébendes ou autres bénéfices qui, avant deux ans, vaueraient dans ce royaume. Tel fut

le commencement des annates. Le pape Jean XXII, successeur de Clément V, se les attribua pour un temps dans toute l'Église, et Boniface IX, pendant le schisme d'Avignon, les rendit perpétuelles. Le concile de Bâle fit un décret pour les abolir; mais ce décret demeura sans force, et les annates passèrent en droit commun. Toutefois en France l'usage les restreignit aux évêchés ou autres bénéfices pour lesquels il fallait des bulles du pape, et la taxe, établie après le concordat de Léon X et de François I^{er}, se trouva quelquefois bien inférieure au revenu réel d'une année.

Les conditions requises pour posséder les bénéfices étaient différentes selon les lieux ou les circonstances, et déterminées soit par la nature du bénéfice, soit par les canons ou par la coutume. Quelques-uns, comme les cures, les doyennés, les abbayes et autres semblables, exigeaient la prêtrise; d'autres exigeaient au moins les ordres sacrés; mais un grand nombre pouvaient être donnés à des clercs simplement tonsurés. Cette première différence déterminait celle de l'âge; il devait être dans les deux premiers cas le même que pour les ordres sacrés, et, pour les bénéfices à simple tonsure, il était réglé par l'usage. On se contentait souvent de onze ans ou de dix ans pour les prébendes des cathédrales ou des collégiales, et quelquefois de sept ans pour les prieurés simples ou les chapelles. Les canons obligeaient le bénéficiaire qui n'avait pas les ordres requis par son titre à les recevoir dans l'année, sous peine d'être privé de son bénéfice, et quand le titre de fondation exigeait la prêtrise, comme pour certaines chapelles, cette condition était prise à la lettre, et on ne pouvait nommer qu'un clerc déjà prêtre. Le titulaire, régulièrement pourvu d'un bénéfice, ne pouvait en être dépouillé que par un jugement canonique, dont les formes étaient déterminées par des règles nouvelles; car la coutume et le droit nouveau avaient apporté des changements dans l'exercice

de la juridiction épiscopale, et multiplié surtout les formalités de la procédure.

Les archidiacres, dans les décrétales de Grégoire IX, sont encore représentés comme les vicaires généraux de l'évêque, et à ce titre, ils pouvaient imposer la pénitence publique, excommunier, interdire, juger les causes matrimoniales, déposer même les curés ou autres bénéficiers et faire la visite du diocèse. Mais au lieu d'agir comme délégués, ils s'étaient attribué peu à peu une juridiction propre et ordinaire, plus ou moins étendue, selon les lieux, et si bien passée en coutume qu'ils pouvaient en quelques endroits la déléguer à des officiaux de leur choix. Les crimes publics, soit des clercs, soit des laïques, étaient surtout la matière de la juridiction des archidiacres; c'était à eux que tous les scandales devaient être dénoncés par les archiprêtres ou les curés, et la seule diffamation leur faisait un devoir de procéder à des informations et d'exiger la purgation canonique; mais ces droits n'étaient pour plusieurs que l'occasion d'un trafic honteux, et la correction ne consistait le plus souvent qu'en amendes pécuniaires. Les évêques, dans le cours du treizième siècle, travaillèrent à restreindre la juridiction des archidiacres; plusieurs conciles leur défendirent de juger certaines causes plus importantes, notamment celles qui concernaient les mariages, la simonie, la perte des bénéfices, sans le consentement ou l'avis de l'évêque, ni de faire aucun acte de juridiction en sa présence, ni d'établir dans la campagne des officiaux pour juger à leur place. Enfin les évêques opposèrent aux archidiacres d'autres délégués qui n'avaient que des commissions révocables à volonté; ce furent les vicaires généraux et les officiaux dont les uns exerçaient en leur nom la juridiction volontaire, et les autres la juridiction contentieuse. Ces deux titres, dont il n'est guère fait mention avant le treizième siècle, furent

d'abord confondus dans la même personne ; mais peu à peu l'usage s'introduisit de les distinguer du moins en beaucoup d'endroits, et les officialités furent même bien souvent érigées en titre d'office perpétuel, d'où il résulta que les officiaux tentèrent quelquefois, comme les archidiaques, de s'attribuer une juridiction propre et ordinaire. Quelques canonistes, s'appuyant sur l'analogie de la loi féodale qui obligeait alors tout baron à déléguer des personnes instruites dans les lois pour rendre la justice en son nom, prétendirent que les évêques devaient être tenus à une semblable délégation ; mais cette opinion ne put prévaloir, et les évêques conservèrent leur droit de juger par eux-mêmes toutes les causes, de borner par conséquent la juridiction de leurs officiaux, et de les instituer ou destituer à volonté. De là vient que, d'après les maximes du droit, il n'était pas permis d'appeler du jugement de l'official à l'évêque, parce que ce n'était qu'un seul et même tribunal. L'appel devait être porté devant l'officialité métropolitaine.

Les archiprêtres, quoique subordonnés par la coutume aux archidiaques, prétendaient aussi avoir une juridiction ordinaire, et établissaient quelquefois divers tribunaux dans leur ressort pour instruire les procès, pour examiner les contrats et les testaments, ou même pour juger en leur absence. C'était le plus souvent un effet de l'avarice ; car tous les actes de la procédure étaient payés. Il arrivait aussi quelquefois que les archiprêtres pour des amendes pécuniaires s'abstenaient de dénoncer les crimes publics dont ils ne pouvaient absoudre. Plusieurs conciles du treizième siècle, celui de Château-Gontier, en 1231 ; celui de Laval, en 1242 ; ceux de Saumur, en 1253 et 1294, et celui de Ravenne, en 1317, condamnèrent ces abus, et défendirent aux archiprêtres d'avoir des officiaux et de juger les causes matrimoniales, ou autres causes importantes, et surtout celles où il s'agissait de la déposition ou de la perte des bénéfices, à moins qu'ils

n'eussent une commission particulière de l'évêque. Du reste, ils avaient le pouvoir de suspendre et d'excommunier; mais la sentence devait être prononcée par écrit. Les curés avaient aussi le pouvoir d'excommunier et d'interdire l'entrée de l'église dans certains cas déterminés par le droit ou par la coutume. C'est ainsi que le synode d'Exeter, en 1287, leur permit d'excommunier ceux qui retenaient les dîmes, ou autres droits appartenant notoirement à l'Église. Ce pouvoir leur fut retiré peu à peu depuis le quatorzième siècle; mais ils le conservaient encore en Suède à l'époque de la réforme, et l'on ne manqua pas de prétendre et de publier qu'ils en abusèrent dans leur intérêt.

L'usage de la pénitence publique, malgré les progrès du relâchement, ne laissait pas de se maintenir comme une règle générale conservée et sanctionnée par le droit nouveau. Plusieurs lettres d'Innocent III prescrivent des pénitences où l'on trouve toute la substance et les détails de l'ancienne discipline, le jeûne, l'abstinence, la prière, la défense de porter les armes, d'assister aux festins ou aux divertissements publics, de se marier ou même d'user du mariage précédemment contracté. On trouve des dispositions analogues et surtout l'interdiction du mariage dans les pénitences prescrites pour divers crimes dans le recueil des Décrétales. Plusieurs conciles du treizième siècle, entre autres celui de Lambeth, en 1284, prescrivent encore d'imposer la pénitence publique suivant les canons, et Guillaume Durand, évêque de Mende, dans son mémoire au concile de Vienne en 1311, proposait de faire rédiger pour les curés une instruction claire et précise touchant l'administration de la pénitence et des autres sacrements, et d'y joindre un recueil de canons pénitentiaux avec obligation pour tous les confesseurs d'en avoir une copie. Mais la multitude des indulgences et la facilité de les gagner firent bientôt après tomber cette discipline en désuétude. Il y avait des in-

dulgence plénières, comme celles des croisades ou celles du pèlerinage de Rome pendant le jubilé, et d'autres partielles, qui étaient d'une ou plusieurs années, d'une ou plusieurs quarantaines, selon la diversité des cas. Comme on imposait aux pénitents l'obligation de jeûner un certain nombre de quarantaines ou de carêmes pendant l'année, l'indulgence se bornait quelquefois à la remise d'un ou plusieurs de ces carêmes, et le droit nouveau ne permit aux évêques que d'accorder la remise d'un seul, c'est-à-dire une indulgence de quarante jours, excepté à l'occasion de la dédicace d'une église où ils peuvent donner une indulgence d'un an.

L'administration de la pénitence publique était réservée de droit aux évêques, conformément à l'ancienne discipline, et le quatrième concile de Latran leur prescrivit de s'adjoindre en conséquence des coopérateurs pour l'exercice de cette fonction, c'est-à-dire pour entendre les confessions et imposer les pénitences. De là vint l'établissement général des pénitenciers dont l'usage existait déjà en quelques églises. Mais d'après la coutume, cette règle de discipline était restreinte ordinairement à la pénitence publique, imposée dans les formes solennelles pour certains crimes plus énormes, et les docteurs enseignaient généralement que pour les autres fautes la pénitence publique pouvait être imposée par les prêtres. Aussi l'on vient de voir que Guillaume Durand voulait qu'on fit une obligation à tous les confesseurs d'avoir une copie des canons pénitentiaux pour leur servir de règle; mais l'usage, sanctionné par l'assentiment tacite de l'Eglise, avait déjà laissé à la discrétion des confesseurs la détermination des pénitences. C'était dès le treizième siècle une pratique autorisée par l'enseignement commun des théologiens. Il est à remarquer toutefois que ce pouvoir était restreint souvent soit par des coutumes particulières, soit par les règlements des conciles provinciaux ou par des statuts diocésains. Car,

outre les crimes soumis par le droit commun à la pénitence solennelle, les évêques jugeaient quelquefois utile de se réserver à eux-mêmes d'autres cas graves où il n'appartiendrait qu'à eux seuls ou à leur pénitencier d'imposer la pénitence et de donner l'absolution. Cette réserve plus ou moins étendue, selon les lieux, s'appliquait même souvent à certains crimes énormes, quoiqu'ils ne fussent pas publics. Dans tous ces cas, les coupables, à moins d'empêchement légitime, devaient se présenter en personne à l'évêque ou au pénitencier, et les curés ou autres confesseurs ne pouvaient leur donner l'absolution, sans une permission expresse, ni les admettre à la communion, sans être assurés qu'ils avaient accompli au moins une partie de leur pénitence, qui devait être expliquée, selon les règlements de plusieurs conciles, dans des lettres adressées au curé par le pénitencier.

Les prêtres étaient obligés, d'après l'ancienne discipline, de se confesser à l'évêque ou aux archiprêtres, ayant reçu de lui à cet effet une approbation spéciale. On trouve encore dans plusieurs conciles ou statuts synodaux du treizième siècle un reste de cette discipline. Le concile de Paris en 1212, celui d'Oxford en 1222, celui de Lambeth en 1281 défendent aux prêtres et aux bénéficiers de se confesser à d'autres qu'à leurs prélats ou aux confesseurs spécialement désignés par l'évêque. Mais en même temps le concile d'Oxford, considérant que les doyens, les prêtres ou autres clercs pourraient avoir quelque peine à se confesser à l'évêque, confirma un ancien règlement qui ordonnait de désigner un certain nombre de confesseurs auxquels il leur serait permis de s'adresser. Ce même concile et les statuts de plusieurs évêques d'Angleterre nous apprennent que ces confesseurs généraux pouvaient être choisis par les chapitres, par le synode diocésain, ou même par l'assemblée des curés de chaque doyenné. Mais pour les cas

réservés, les clercs comme les laïques devaient recourir à l'évêque ou au grand pénitencier. Les statuts synodaux de Rouen, publiés vers le milieu du treizième siècle, ordonnent encore aux prêtres de se confesser au moins une fois l'an à l'évêque ou au pénitencier, et le synode de Bayeux, en 1300, impose la même obligation aux curés, aux chapelains et aux vicaires perpétuels, avec permission de se confesser plus souvent à d'autres prêtres habiles. Le concile de Frisingue, en 1440, oblige les abbés, les archidiacres, et les archiprêtres ou doyens à se confesser à l'évêque ou à son vicaire. Toutefois, dès le quatorzième siècle, on voit plusieurs conciles, entre autres celui de Lavaur en 1368, ceux de Tarragone en 1329 et 1391, et celui de Narbonne en 1374, permettre aux prêtres de se confesser à tout autre prêtre, avant de célébrer la messe. La discipline établie par le concile de Trente a restreint cette permission en exigeant pour tout confesseur l'approbation de l'évêque.

Quant aux laïques, ils étaient obligés par le droit commun de se confesser à leur curé et ne pouvaient s'adresser à d'autres qu'avec sa permission; cette règle fut maintenue et confirmée dans le fameux canon du quatrième concile de Latran sur la confession annuelle, et un peu plus tard, Boniface VIII, dans une décrétale sur la pénitence, déclarait formellement que nulle coutume ne pouvait avoir pour effet d'autoriser chacun à choisir un confesseur à son gré sans le consentement du supérieur. Ce choix était permis par une décrétale de Grégoire IX aux évêques et même aux prélats inférieurs exempts de la juridiction épiscopale. Quelques papes accordèrent aussi le même privilège à des souverains. Mais il n'est pas besoin de dire qu'on pouvait toujours se confesser à l'évêque et au pape, ou à leurs délégués. C'est un principe incontestable et qui depuis longtemps ne souffre plus aucune difficulté. Il donna lieu toutefois dans le moyen âge à de longues et vives discussions, au

moins pour ce qui regardait la confession annuelle prescrite par le concile de Latran. Ces discussions, occasionnées par les privilèges des religieux mendiants, portaient tout à la fois sur des questions de fait et sur des questions de droit. Comme ces religieux, en vertu de privilèges émanés du saint-siège, avaient l'autorisation de prêcher, de confesser et d'administrer les sacrements partout, il s'agissait de décider en fait si ces privilèges conçus en termes généraux s'étendaient au cas particulier de la confession annuelle, qui, d'après les termes du concile de Latran, devait être faite au propre prêtre, même dans les autres cas, si l'intention des papes était de dispenser les religieux mendiants d'obtenir l'approbation de l'évêque et la permission des curés. Ce fut depuis le treizième siècle un sujet de contestations perpétuelles qui ne furent terminées que par le concile de Trente. Plusieurs conciles, entre autres celui d'Avignon en 1279, celui de Reims en 1287, celui de Lambeth en 1281, firent défense aux religieux de confesser sans avoir obtenu l'approbation de l'évêque. Le pape Martin I^{er} sur les plaintes des évêques de France, décida que la confession annuelle ne pourrait être faite aux religieux sans la permission du curé. Alors on disputa sur la question de savoir si les fidèles qui s'étaient confessés à des religieux devaient encore, dans la confession annuelle, confesser les mêmes fautes à leurs propres curés. Quelques docteurs allèrent même jusqu'à prétendre que tant que le décret du concile de Latran serait en vigueur le pape ne pouvait dispenser les fidèles de cette obligation. Le pape Benoît XI décida, par une bulle, qu'on n'était pas tenu de confesser au curé, dans la confession annuelle, les fautes dont on avait été absous par les religieux, et Jean XXII condamna comme erronées deux propositions qui enseignaient le contraire. Ces bulles mirent fin aux disputes sur la question de droit. Mais il n'en fut pas de même pour la question de fait.

Les papes expliquèrent, modifièrent, restreignirent ou étendirent suivant les circonstances les privilèges des religieux, qui furent tantôt obligés, tantôt dispensés d'obtenir l'approbation des évêques pour confesser dans leur diocèse, et la permission des curés ou celle de l'évêque diocésain pour la confession annuelle. Enfin le concile de Trente les soumit, comme tous les prêtres, à l'obligation d'obtenir l'approbation de l'évêque.

Les privilèges des religieux mendiants donnèrent lieu à beaucoup d'autres contestations entre ces religieux et le clergé séculier, concernant la prédication, l'administration des sacrements, les sépultures, et les autres fonctions ecclésiastiques. Nous dirons seulement un mot de ce qui regarde l'obligation pour les fidèles d'assister le dimanche à la messe paroissiale. C'était une règle de discipline constamment observée dès l'origine du Christianisme et sanctionnée par une multitude de conciles. Mais les religieux mendiants prétendaient qu'il suffisait d'entendre la messe dans leurs églises, et qu'on pouvait même y faire la communion pascale. Le clergé séculier réclama vivement contre cette prétention, et plusieurs conciles, entre autres celui de Cologne en 1310, et celui de Ravenne en 1311, firent des canons pour maintenir sur ces deux points les règles générales de l'Église. Le concile général de Vienne défendit aux religieux, sous peine d'excommunication encourue par le seul fait, de donner l'extrême onction, la communion ou la bénédiction nuptiale aux fidèles sans la permission des curés, et prononça différentes peines contre ceux qui détourneraient les laïques de fréquenter leurs paroisses. Le pape Sixte IV, par une bulle de 1487, leur défendit également, sous peine d'excommunication, d'enseigner que les fidèles ne sont pas tenus d'assister à la messe dans leur paroisse les dimanches et fêtes. Mais le pape Léon X, par une bulle de 1517, confirma les prétentions des mendiants.

CINOUIÈME ÉPOQUE.

CHAPITRE PREMIER.

De la prétendue Réforme.

Depuis plusieurs siècles, des abus multipliés faisaient réclamer de toutes parts la réformation de la discipline ecclésiastique. Ce fut un des principaux objets des conciles tenus dans le cours du moyen âge ; mais les règles qu'ils publièrent à cette fin demeurèrent presque sans effet ; elles tombèrent en désuétude, ou furent en quelque sorte annulées par la multitude des exemptions, des privilèges et des dispenses. Aussi, dès le commencement du quatorzième siècle, l'auteur d'un mémoire présenté au concile de Vienne, sur les matières de la réformation, après l'exposé des principaux abus, concluait en proposant comme le seul remède efficace, l'observation des canons par le chef aussi bien que par les membres de l'Eglise, et dans un autre mémoire, Guillaume Durand, évêque de Mende, proposait au concile, comme devant être le but de ses travaux, la réformation de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Le grand schisme d'Occident, arrivé peu de temps après, servit encore à donner plus de vogue à cette formule ; elle fut reproduite, comme l'expression d'un vœu général, par un grand nombre d'illustres docteurs, et consacrée enfin par l'autorité du concile de Constance, qui en fit la base de ses décrets sur la discipline. Mais quoique tout le monde comprît le besoin d'une réforme et qu'elle fût réclamée si hautement, le courage semblait manquer pour l'entreprendre. Le concile de Constance se borna lui-même à quelques dispositions générales, et ordonna seulement

pour compléter son œuvre, la réunion prochaine d'un autre concile. Celui de Bâle, convoqué à cet effet, se trouva si peu nombreux que ses décrets demeurèrent sans autorité et comme non avenus. Enfin le cinquième concile de Latran, dont la convocation eut le même but, n'arriva pas à un meilleur résultat; il ne fit qu'un petit nombre de règlements qui étaient plutôt un palliatif qu'un véritable remède.

Nous n'entrerons pas dans le détail des abus dont on demandait la réforme. On se plaignait notamment de l'usage illimité de la puissance pontificale dans les affaires temporelles ou spirituelles; des restrictions nombreuses apportées à la juridiction épiscopale par une foule d'exemptions et surtout par les privilèges accordés aux religieux mendiants; de la multitude des dispenses; de la collation des bénéfices par le pape; des réserves, des expectatives, des annates et autres contributions imposées aux bénéficiers; de l'évocation des procès en cour de Rome; de l'abus des excommunications et des interdits; de l'établissement des taxes et des amendes pécuniaires pour l'absolution des censures; de la vente des indulgences; de l'exemption des ecclésiastiques dans les causes criminelles et des entreprises du clergé sur la juridiction séculière; de la multiplicité des quêtes et des indulgences prêchées par les quêteurs; de la vie scandaleuse d'un grand nombre d'ecclésiastiques; enfin des fausses reliques et des fraudes pieuses dont se servaient les moines pour attirer les pèlerinages et les offrandes à leurs convents. Ces abus étaient malheureusement trop réels; mais ils ont été, comme on se l'imagine bien, prodigieusement exagérés par les protestants. Du reste, on ne se bornait pas à élever des plaintes contre les désordres et les abus. Toute la discipline de l'Eglise devenait l'objet des plus téméraires attaques; on déclamait contre les vœux monastiques, contre le célibat des prêtres, contre l'obligation de la confession an-

nuelle, contre les lois du jeûne et de l'abstinence, contre le grand nombre des fêtes, contre la dîme et le casuel, contre les privilèges et les richesses du clergé, et surtout contre sa domination temporelle. C'était l'effet du mouvement produit par les doctrines des vaudois, des albigeois, des viclefites, des hussites, et autres sectaires du moyen âge. Il restait en plusieurs endroits des débris de ces sectes, et leurs doctrines perpétuées clandestinement trouvaient le moyen de se faire jour et de se glisser tantôt plus ou moins déguisées, tantôt à découvert, dans des libelles satiriques et jusque dans les ouvrages destinés à l'instruction de la jeunesse. On peut citer comme exemples les Colloques et autres écrits d'Érasme répandus avec profusion dans les écoles, et un pamphlet contre l'Église romaine, sous le titre d'*Epistolæ obscurorum virorum*, publié en Allemagne au commencement du seizième siècle, et qui obtint une vogue extraordinaire.

Toutes ces circonstances faisaient craindre depuis longtemps une révolte contre l'Église romaine, et préparaient les esprits à la révolution religieuse dont Luther donna le signal. Il ne produisit pour cela aucun système, aucune opinion nouvelle; il n'eut pas une idée à lui, si ce n'est peut-être son opinion extravagante sur la justice imputative, et ne fit que reproduire les doctrines et les déclamations des sectaires du moyen âge; il emprunta jusqu'à leur jargon mystique pour relever, par l'emphase des mots, la platitude et la trivialité de ses invectives contre l'Église romaine. Car ces fanatiques avaient dit longtemps avant lui que cette Église était la synagogue de Satan, la prostituée de l'Apocalypse, enfin une Babylone, et que le pape était l'Antechrist. Le nom pompeux de réforme séduisit les peuples et servit de prétexte à toutes les innovations. Il suffisait de le prononcer pour faire croire à l'ignorance qu'on accomplissait les vœux de toute la chrétienté. Joignez à cela toutes les passions flat-

tées ou excitées par cette prétendue réforme ; l'abolition des pratiques les plus gênantes du christianisme ; l'attrait de la licence sous le nom de liberté ; les déclamations continuelles contre les prétendues superstitions de l'Église romaine ; la vanité des littérateurs flattés de s'ériger en maîtres de la religion et de s'élever au-dessus du vulgaire, le prestige de la nouveauté, la haine contre le clergé et surtout contre la cour de Rome, la cupidité des princes disposés pour la plupart à saisir l'occasion de s'emparer des biens ecclésiastiques et de dépouiller le clergé de son pouvoir ; enfin les troubles de l'Europe, les guerres et les rivalités des souverains ; c'est plus qu'il n'en faut pour expliquer les progrès du protestantisme. Les princes et les seigneurs l'embrassèrent pour s'enrichir des biens de l'Église, pour se soustraire à l'autorité spirituelle et devenir maîtres de la religion. Plusieurs employèrent toutes les violences de la tyrannie pour l'établir dans leurs États. On vit une noblesse ignorante, qui jusqu'alors avait fait profession de ne pas même savoir lire et de mépriser toute instruction, se porter par une réaction violente vers l'excès opposé, et se déclarer avec enthousiasme pour une secte qui abaissait la religion à la portée de tous, qui célébrait l'office en langue vulgaire, et permettait à chacun de lire la Bible et de contrôler par son propre jugement la doctrine de l'Église et l'enseignement du clergé. Les peuples aussi bien que les grands se laissèrent eux-mêmes séduire par ces motifs d'orgueil, et surtout par l'abolition de l'abstinence, du jeûne, de la confession, des jours de fêtes et de toutes les lois de l'Église. Les villes d'Allemagne furent entraînées de plus par l'amour de l'indépendance et par le désir de se soustraire à la domination temporelle des évêques. C'est ainsi que se propagea la prétendue réforme. Si les sectes du moyen âge obtinrent moins de succès, quoique tendant au même but, c'est que les circonstances étaient moins favorables, c'est

qu'elles ne trouvèrent pas le même appui auprès des souverains , et qu'elles n'avaient pas encore le secours de l'imprimerie pour répandre leurs doctrines.

Un des premiers soins de Luther, après sa révolte, fut de publier, avec les interprétations les plus odieuses quelques extraits des décrétales qui semblaient attribuer au pape un pouvoir absolu sur toutes les choses spirituelles ou temporelles, et de composer en langue vulgaire un pamphlet satirique où il rappelait toutes les entreprises des papes contre les empereurs, avec les guerres qui en avaient été la suite, et exhortait les Allemands à secouer le joug de cette puissance étrangère et à ne plus souffrir l'intervention du pape dans les affaires civiles ou religieuses de l'Empire. Cette diatribe produisit son effet. On n'avait pas su reconnaître les bornes de l'autorité pontificale; on prit le parti de la rejeter. Il est à remarquer que ce fut en Allemagne et dans les royaumes du Nord, où le clergé possédait plus de richesses et d'influence, où le saint-siège exerçait une autorité plus absolue, où l'on avait admis sa suzeraineté et consenti à lui payer tribut, dans les pays, enfin, où l'on s'était soumis à une dépendance complète et sans réserve, que la révolte fit les progrès les plus rapides, et que l'on brisa enfin le joug dont on avait pris plaisir en quelque sorte à rendre le poids plus lourd et les liens plus serrés. Tant il est vrai que les peuples comme les individus, qui ne savent pas se tenir dans les bornes de la modération, passent aisément d'une extrémité à l'autre, et se jettent, selon les circonstances, dans les excès les plus opposés. On ne vit pas en France ni en Espagne le même soulèvement, parce qu'on avait su mieux s'y défendre contre les empiétements des prétentions ultramontaines.

On peut signaler aussi parmi les causes qui favorisèrent les progrès du protestantisme, la révolution produite dans les idées par le schisme d'Avignon et par les

événements qui en furent la suite. D'un côté, les excommunications prodiguées avec toute la rigueur des anciennes formules, par chacun des papes rivaux, contre les chefs ou les principaux défenseurs du parti contraire, avaient diminué la frayeur des censures et fait tomber le prestige des effets temporels qui auparavant les rendaient si redoutables. On s'était habitué à comprendre et à voir qu'on pouvait être excommunié sans être mis par cela seul au ban de la société. D'autre part, la puissance pontificale, si absolue durant le moyen âge, avait reçu, depuis le concile de Constance, un échec dont elle ne s'était pas relevée. Ce concile avait décidé qu'elle était subordonnée à celle des conciles généraux, et que le pape était tenu de leur obéir en tout ce qui regardait la foi et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres. C'était décider implicitement que son pouvoir avait des bornes et qu'il n'était pas au-dessus des canons. Ces décrets furent reproduits dans le concile de Bâle et adoptés par une grande partie de l'Europe. Les plus célèbres universités, entre autres celles de Paris, de Louvain, de Vienne et de Cracovie, en prirent la défense et les soutinrent par des consultations écrites, dont le texte subsiste encore. On sait les dissensions occasionnées par ces décrets et les longs démêlés qui eurent lieu entre le concile de Bâle et le pape Eugène IV. Celui-ci fut plusieurs fois obligé de plier devant les prétentions de cette assemblée peu nombreuse, et quoiqu'à la fin l'autorité du pape eût triomphé, elle n'y était parvenue qu'après des concessions qui laissaient la question indécise et mettaient pour ainsi dire en sûreté les principes sur lesquels l'opposition s'était fondée. La paix subsista par la crainte du schisme; mais on s'habitua dès lors à considérer la cour de Rome comme ennemie de la réformation, parce qu'elle profitait des abus. Les scandales épouvantables d'Alexandre VI, les intrigues et les mœurs guerrières de Jules II, le luxe et la vie

mondaine de Léon X, n'étaient pas propres à diminuer le fâcheux effet de cette opinion ni à faire tomber les prétextes des incessantes déclamations contre la cour de Rome. De là vint que Luther, après sa condamnation par le pape Léon X, ne manqua pas d'en appeler à un concile général, et ses partisans cherchèrent à faire croire que le pape était partie intéressée et par conséquent ne pouvait être juge souverain dans l'affaire de la réformation, et que, jusqu'à la décision d'un concile général, les questions soulevées pouvaient être regardées comme des choses sur lesquelles chacun était libre de prendre parti suivant sa conscience. Il n'en fallait pas davantage pour séduire la vanité ou l'ignorance. Le pape Clément VII, par une fausse politique et dans la crainte de voir diminuer son autorité, retarda sous divers prétextes la convocation d'un concile dont l'urgente nécessité se faisait si vivement sentir; et plus tard, quand le concile de Trente fut réuni et qu'il eut rendu ses décisions, la secte était devenue assez puissante pour ne pas en tenir compte.

Du reste, la doctrine de Luther, outre qu'elle n'était qu'un plagiat des anciennes hérésies, n'avait pas même le mérite d'un système nettement coordonné; elle réunissait pêle-mêle ces erreurs d'emprunt, et n'offrait qu'un tissu de contradictions, d'inconséquences et d'opinions ridicules ou extravagantes. Cet étrange réformateur, pour rendre les peuples plus vertueux, s'éleva contre la nécessité des bonnes œuvres, contre toutes les pratiques de piété ou de pénitence, contre toutes les lois qui pouvaient réprimer la sensualité, contenir les passions et gêner les penchants de la nature corrompue. Il accusait l'Église romaine de favoriser les désordres et d'encourager les pécheurs par sa doctrine sur l'efficacité des sacrements et sur la vertu des indulgences, et en même temps il enseignait que pour obtenir le pardon de ses crimes, quelque énormes qu'ils puissent être, il

suffit de croire fermement qu'ils sont remis par les mérites de Jésus-Christ, sans être obligé de s'en repentir ni d'en faire pénitence. Il ajoutait même qu'en cherchant à les expier par des œuvres satisfactoires, non-seulement on ne gagnait rien, mais on se rendait encore plus coupable. L'audace de ses paradoxes allait jusqu'à soutenir positivement que l'homme baptisé, tant qu'il conserve la foi, ne peut perdre le salut par aucun crime. C'est ainsi qu'il prétendait réformer les mœurs. Il niait le purgatoire, et déclarait en même temps que la concupiscence toute seule suffit pour fermer l'entrée du ciel à l'âme même qui est exempte de péché. Il ne voulait voir dans les sacrements et dans le baptême lui-même que des moyens de ranimer ou d'exciter la foi, et cependant il condamnait la doctrine des anabaptistes qui, par ce motif, déclaraient les enfants incapables de recevoir les effets du baptême. Il admettait un fatalisme absolu qui allait jusqu'à déclarer la liberté impossible et jusqu'à faire Dieu auteur du péché. Il n'hésitait pas à dire qu'il n'était pas permis de combattre contre les Turcs, parce que c'était aller directement contre les ordres de la Providence. On ne finirait pas si l'on voulait relever toutes les absurdités et toutes les contradictions de sa doctrine.

Le principe même du protestantisme, qui rejetait l'autorité de l'Église et de la tradition, pour laisser à chacun le droit d'interpréter l'Écriture sainte à son gré, suffisait pour ouvrir la porte à toutes les erreurs, à toutes les extravagances, pour autoriser toutes les rêveries de l'esprit humain et toutes les folles inspirations du fanatisme. Mais ce principe fondamental de la réforme ne fut pour lui comme tout le reste qu'une idée confuse et une source de contradictions; il n'en comprit ni la portée ni les suites inévitables; il crut pouvoir, s'il est permis d'employer un mot devenu trivial, le restreindre à un système de juste milieu, c'est-à-dire à l'adoption d'un principe avec la prétention d'en arrêter les développements ou

d'en prévenir les conséquences. C'est le propre des esprits médiocres et présomptueux qui ont plus de hardiesse que de vigueur et de pénétration. Les uns voient nettement mais ne voient pas loin; leurs idées sont claires, précises et toujours parfaitement distinctes, parce qu'elles sont peu profondes et peu étendues; les autres, entraînés par la vivacité de leur imagination, saisissent une foule de détails superficiels et se laissent tellement étourdir par la mobilité de leurs idées, qu'ils ne peuvent ni embrasser l'ensemble ni pénétrer le fond des questions. Les uns et les autres, en s'élevant contre ce qui existe, en s'écartant des idées reçues, ne prévoient pas où ce mouvement doit aboutir; ils marchent vers un but sans l'apercevoir, et reculent ou s'arrêtent quand ils en approchent. C'est ainsi que Luther, après avoir soulevé les peuples contre l'autorité de l'Église, et proclamé le droit pour chacun de s'en tenir à l'Écriture sainte pour former sa foi, et de l'interpréter par soi-même sans autre guide que son propre jugement, s'efforça de les retenir sur la pente des innovations, de leur imposer des bornes et de les soumettre à son autorité. Il condamna et frappa d'anathème les sacramentaires, les anabaptistes, tous ceux enfin qui prétendaient appliquer ses principes sans restriction, qui ne se croyaient pas tenus de déférer à son jugement, et qui interprétaient l'Écriture autrement que lui. Son exemple fut suivi par ses disciples qu'on vit bientôt se réunir en synodes, prescrire des règles de foi et persécuter ceux qui ne pensaient pas comme eux. On sait que le même système fut adopté et pratiqué par les calvinistes et les anglicans. Ils donnèrent, pendant plus de deux siècles, l'étrange spectacle d'une intolérance d'autant plus odieuse, qu'elle offrait aux yeux de tous la plus éclatante condamnation de leur doctrine. On vit des sectes qui posaient en principe la liberté d'examen et l'affranchissement de toute autorité en matière de foi, qui reconnaissaient à

chacun le droit de régler sa croyance d'après ses propres lumières , et dont toute la doctrine reposait sur ce fondement , employer l'autorité contre les dissidents , exiger leur soumission au jugement d'autrui , les combattre par tous les moyens dont les catholiques se servaient contre elles , enfin s'attribuer l'infailibilité qu'elles avaient refusé de reconnaître à l'Église romaine. Jamais il n'y eut contradiction plus flagrante.

Mais ce fut en vain que Luther s'efforça de contenir le mouvement et de dire à la licence : Tu n'iras pas plus loin. Son système , qui prêtait le flanc des deux côtés aux attaques les plus vives , eut , comme tous les systèmes du même genre , le sort qu'on devait prévoir. Battu en brèche par les catholiques qui en attaquaient le principe , comme ouvrant la porte à toutes les erreurs , il fut combattu d'autre part , dans ses restrictions inconséquentes , par les sectaires plus hardis , qui s'élevèrent au nom du principe lui-même contre la prétention d'en restreindre l'application , et d'imposer des limites à la liberté d'examen ou de croyance. Chaque nouvelle secte , renversant les bornes précédemment posées , les transportait un peu plus loin et ne permettait plus de les dépasser. Comme elle avait été condamnée elle-même pour sa hardiesse , elle condamnait à son tour ceux qui allaient au delà des barrières où elle prétendait les arrêter. Telle était la logique de ces prétendus réformateurs. Après avoir proclamé la liberté absolue de croyance et secoué le joug de toute autorité , ils ne craignaient pas de contester à d'autres la même indépendance ; ils prétendaient les soumettre à leur jugement et s'arrogeaient même le droit de les punir. On sait la conduite de Calvin à l'égard de Servet , de Gentilis et d'un grand nombre d'autres. Il entreprit de justifier son odieuse cruauté par un écrit où il s'efforçait de prouver qu'on doit punir de mort les hérétiques. Luther et ses disciples avaient porté une décision semblable au sujet

des anabaptistes, comme s'il était possible, quand on n'admet point d'autorité infaillible, de juger où est l'hérésie, et d'en accuser celui qui prétend s'en tenir à l'Écriture sainte. C'est ainsi que l'intolérance et l'aveuglement renversaient le principe de la réforme, et que les sectaires, par leurs inconséquences, justifiaient l'Église romaine et la condamnation prononcée contre eux. L'histoire des partis est pleine d'exemples semblables. Mais quand un principe est posé, les contradictions des hommes ne sauraient en prévenir les conséquences ni arrêter le mouvement des esprits. La réforme, en dépit de toutes ses résistances, vit les sectes se multiplier sans fin et continuer successivement l'œuvre de démolition qu'elle avait commencée. Elle combattit longtemps les sociniens qui en étaient venus jusqu'à nier tous les mystères du Christianisme; elle leur opposa des passages formels de l'Écriture sainte; mais ils prétendirent avoir le droit de les interpréter dans un sens figuré, et comme on leur opposa les explications données par les anciens Pères, et que les protestants, après des discussions inutiles, employèrent contre eux l'excommunication, ils crièrent à la tyrannie et se défendirent par des écrits où ils versaient le ridicule à pleines mains sur des adversaires qui se voyaient forcés de recourir à des procédés qu'ils avaient si hautement condamnés dans l'Église romaine. Enfin la réforme, entraînée par les conséquences de son principe, ne pouvant ni arrêter ni prévenir ce déluge de sectes et d'opinions, toutes également fondées sur le droit de libre examen, se vit forcée de tolérer toutes les erreurs, et de laisser chacun libre d'admettre ou de rejeter tout ce qu'il jugerait à propos. Ce fut en vain que les ministres, pendant longtemps, cherchèrent à s'entendre, à se faire réciproquement des concessions, à dresser en commun des formulaires de foi, le principe de la réforme a renversé peu à peu ces barrières impuissantes; il a fallu renoncer enfin à ces confessions de foi

si difficiles à faire et si vite oubliées; on avait beau les restreindre à quelques points fondamentaux, la raison particulière trouvait encore le moyen d'en retrancher; de sorte que l'indifférence la plus complète est devenue le seul dogme fondamental du protestantisme.

On peut remarquer, au sujet des doctrines politiques, les mêmes inconséquences et les mêmes résultats. Luther, dans son livre de la Liberté chrétienne, avait développé des principes qui ébranlaient tous les fondements de la société et qui ne pouvaient manquer de produire des révoltes, des mouvements séditieux et des troubles de tout genre. Il avait reproduit et soutenu cette maxime des Vaudois et autres sectaires du moyen âge, que les chrétiens ne peuvent être soumis à d'autres lois qu'à celles de Dieu. C'était bien évidemment détruire les bases de l'ordre public et proclamer l'anarchie. Les paysans de Souabe, excités par les prédications séditieuses des anabaptistes, entreprirent de revendiquer au moins quelques-uns des droits de cette liberté chrétienne qu'avait prêchée Luther. Ils se soulevèrent contre leurs seigneurs et formèrent bientôt une armée considérable. Ils demandaient de pouvoir choisir leurs ministres, et les destituer s'ils ne prêchaient pas la véritable doctrine de l'Évangile; de ne payer la dîme qu'en blé, et de pouvoir nommer des commissaires pour en faire le partage entre les ministres et les pauvres; de n'obéir aux magistrats que dans les choses qu'ils jugeraient eux-mêmes raisonnables, ou, en d'autres termes, de n'être plus soumis à un pouvoir absolu, et d'être consultés sur les lois ou les règlements d'administration; de pouvoir chasser et pêcher librement, et prendre dans les forêts les bois nécessaires pour se chauffer et pour bâtir; enfin ils réclamaient des mesures contre les abus de la justice seigneuriale, la réduction des redevances excessives ou établies sans titre, et l'abolition de tous les droits abusifs établis au préjudice de leur liberté, notamment du droit

que prétendaient avoir les seigneurs de s'emparer des biens d'un défunt aussitôt après sa mort. Ils publièrent à ce sujet un manifeste qui se répandit dans toute l'Allemagne et excita de nombreux soulèvements. Il y avait dans cette foule insurgée des opinions et des tendances diverses. Les anabaptistes formaient le parti le plus exalté, et prêchaient sans détour que tous les biens devaient être communs, tous les hommes libres et indépendants de toute autorité humaine, et que le temps était venu de rétablir l'égalité, d'exterminer les tyrans, et de détruire l'oppression qui pesait sur les peuples. Quelques libertins, sans religion et sans principes, entraient dans la révolte par amour de la licence, et ne voulaient souffrir ni lois ni magistrats. Le reste ne demandait qu'à être déchargé des impôts et affranchi des servitudes seigneuriales, sans vouloir l'abolition de l'autorité publique. Mais tous en général prenaient pour prétexte la liberté de l'Évangile, et d'après les maximes de la réforme, il était difficile de combattre leurs prétentions. Aussi Luther, obligé de se prononcer, leur écrivit d'un côté que Dieu condamnait la sédition, mais en même temps il écrivit aux seigneurs que les peuples ne pouvaient ni ne devaient plus souffrir leur tyrannie. Il rendait ainsi à la révolte les armes qu'il semblait lui avoir ôtées. Ensuite, quand il vit les princes en état de la réprimer, craignant de s'être compromis, il les excita, par deux lettres d'une cruauté révoltante, à exterminer sans pitié tous ces misérables, et à ne pas même faire grâce à ceux que la multitude aurait entraînés par force dans la sédition. C'est ainsi qu'il ne rougissait pas de se mettre en contradiction avec lui-même, et de fouler aux pieds ses propres principes aussi bien que les lois de l'humanité. Mais quand les princes eux-mêmes se révoltèrent contre le chef et les lois de l'Empire, il ne balança pas à les approuver ; il leur attribua sans scrupule le droit de révolte qu'il n'avait pas osé formellement reconnaître

aux peuples. C'était toujours et partout, comme on le voit, le même système de contradictions et d'inconséquences. Mais le mouvement politique suivit son cours, comme le mouvement religieux, et l'on vit les séditions, les révoltes et les guerres civiles éclater successivement dans une partie de l'Europe, à la suite du protestantisme.

Il n'est pas besoin d'ajouter, après ce qui précède, qu'on se tromperait beaucoup si l'on s'imaginait que la prétendue réforme a eu pour effet de rétablir la pureté des mœurs. Il est vrai que les novateurs n'ont cessé de s'en vanter, et qu'à force de déclamer contre les catholiques, et surtout contre le clergé, ils ont réussi à tromper les ignorants. Mais les preuves ne manquent pas pour les démentir. C'est un fait constaté par les témoignages des premiers réformateurs, de Mélancthon, de Bucer, de Capiton et de Luther lui-même, que l'attrait de la licence et du libertinage contribuait beaucoup plus que l'amour de l'Évangile à engager les peuples dans la nouvelle secte, que la haine et les déclamations contre le papisme semblaient tenir lieu de vertu, et que la réformation, pour nous servir de leurs propres expressions, se terminait à une horrible difformité. Ces aveux ont été recueillis par Bossuet dans le cinquième livre de son *Histoire des Variations*, et par Arnauld, dans son ouvrage intitulé *le Renversement de la Morale chrétienne par les erreurs des calvinistes*. On avait bien appris aux réformés à manger de la viande les vendredis et les samedis, à ne plus se confesser, à secouer le joug de l'obéissance, à mépriser les lois et les cérémonies de l'Église, à piller les biens du clergé et des monastères, à brûler les reliques et les images; mais quant à la pénitence et à la réforme des mœurs, c'est de quoi il était peu question, et tout l'effet du protestantisme était d'ouvrir la porte à de nouveaux désordres par les excès du fanatisme et de la sédition. Aussi vit-on bientôt quelques sectaires frap-

pés de ce relâchement visible de la morale, proclamer la nécessité d'une nouvelle réforme, et entreprendre de l'établir et de ramener les peuples à l'amour et à la pratique de la vertu. Tel fut, en Angleterre, le but des quakers et des méthodistes, et en Allemagne celui des piétistes et des frères moraves. Mais ces nouvelles sectes participent nécessairement à la condition générale du protestantisme; elles ne peuvent offrir que des opinions sans règle comme sans autorité, et leur doctrine, fondée sur l'enthousiasme, est plus propre à entretenir les visions et les extravagances du fanatisme, qu'à maintenir la pureté de la morale chrétienne.

Après cet exposé des principes et des conséquences de la prétendue réforme, nous n'opposerons pas à ce mouvement désordonné le contraste frappant de la réformation véritable qui s'opéra dans l'Église catholique et dont les effets, perpétués jusqu'à nos jours, sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rappeler. On sait que le concile de Trente, par la sagesse de ses décrets, mit un terme aux abus dont on se plaignait depuis si longtemps, et remit en vigueur l'autorité des Canons et les règles de la discipline. Il prit des mesures efficaces contre la pluralité des bénéfices à charge d'âmes, contre les abus des commendes, contre les désordres du clergé, contre la simonie, contre les réserves et les expectatives, contre les fâcheux effets des exemptions, et pour assurer partout la répression des scandales, il releva les droits de l'autorité épiscopale, dont la diminution était regardée comme une des principales causes du relâchement. Il obligea les bénéficiers et surtout les pasteurs à la résidence, traça les règles à suivre pour le choix des ministres de l'Église, et n'oublia rien pour favoriser l'instruction et maintenir la pureté des mœurs dans le clergé et dans le peuple. On ne saurait dire surtout le bien immense que procurèrent d'un côté, pour la réforme du clergé, le décret sur l'institution des séminaires, et de

l'autre, pour celle des fidèles, le décret contre les mariages clandestins. On vit bientôt, en vertu des mesures prescrites par ce concile, la réformation s'étendre partout. Une foule de pasteurs zélés s'appliquèrent avec une infatigable vigilance au soin de leur troupeau ; les congrégations religieuses, les écoles, les maisons de charité, se multiplièrent pour s'approprier à tous les besoins ; les réformes, quelquefois les plus austères, s'établirent dans les ordres monastiques ; on vit briller peu à peu dans le clergé des vertus et des lumières qui rappelaient les plus beaux jours du Christianisme. Enfin, pour réparer les pertes que l'Église éprouvait en Europe par les progrès de l'hérésie, la foi se répandit dans toutes les parties du nouveau monde ; les missions, établies dans l'empire des Turcs et dans la Perse, produisirent de nombreuses conversions parmi les schismatiques orientaux, et une foule de missionnaires portèrent, au péril de leur vie, les lumières de l'Évangile aux extrémités de l'Asie, dans les Indes, dans la Chine et au Japon, où l'on vit se reproduire, par la ferveur des chrétiens, par le courage et la fermeté des martyrs, toutes les merveilles des premiers siècles.

CHAPITRE II.

De la Révolution française.

Le principe de la réforme avait conduit par ses conséquences inévitables à mettre en question tous les dogmes du Christianisme. Il était facile de prévoir que le mouvement ne s'arrêterait pas là, et que chacun demeurant juge suprême de ses croyances, tandis que les uns éterniseraient les disputes ou donneraient leurs rêveries pour des inspirations, les autres, fatigués de tant de folles visions et ne sachant plus où se fixer parmi tant de sectes diverses, finissaient par se jeter dans le scepticisme ou l'indifférence pour toutes les religions. Dès qu'on en est venu au point de rejeter tous les mystères du Christianisme, et de regarder comme indifférents tous les dogmes révélés, il ne reste plus qu'à rejeter la révélation elle-même et à ne plus voir dans la Bible qu'un livre inutile, indéchiffrable, où la liberté d'interprétation permet à chacun de trouver tout ce qu'il veut. C'est en effet ce qu'on vit arriver bientôt. Dès le milieu du dix-septième siècle, l'incrédulité se répandit en Angleterre sous des formes diverses et fit d'immenses progrès. Le célèbre Locke lui fraya les voies par son Christianisme raisonnable, où il rejetait expressément tout ce que la raison ne saurait comprendre. On vit d'un autre côté le fameux Hobbes professer ouvertement le matérialisme, et saper jusqu'aux fondements de la loi naturelle. Bientôt après le déisme fut embrassé et soutenu, dans plusieurs écrits, par Herbert, comte de Cherbury, et par Blount, son disciple. Un grand nombre d'autres écrivains, vers la fin du même siècle ou un peu plus tard, embrassèrent la même doctrine, et publièrent différents ouvrages pour

combattre la révélation et représenter le Christianisme comme une institution humaine. On peut citer entre autres Collins, Toland, Shattlesbury, Tindal, Woolston, Chubb, Morgan et Bolingbroke. Il faut remarquer du reste que les écrits de ces déistes ne demeurèrent pas sans réponse, et que plusieurs docteurs anglicans les combattirent par de solides et savantes réfutations.

Le même esprit d'incrédulité s'était répandu en France dès le seizième siècle, où l'on vit, au milieu des troubles du protestantisme, se former un parti politique, connu sous le nom de tiers-parti, dont les chefs ou les principaux membres, tels que Pasquier, Montaigne, le chancelier de l'Hôpital et plusieurs autres, faisaient profession de scepticisme et d'indifférence absolue en matière de religion. Ce scepticisme se perpétua dans le dix-septième siècle, et trouva, surtout à Paris, un grand nombre de partisans qui ne voyant dans la religion qu'une institution humaine, destinée à contenir le peuple, affectaient de prendre le nom de politiques, comme plus tard ils prirent celui de philosophes. C'est de là que sortit la fameuse société dite du Temple, composée d'épicuriens qui avaient secoué le joug de la religion pour se livrer au libertinage; et ce fut dans cette société que Voltaire puisa, tout jeune encore, son scepticisme et sa haine contre le Christianisme. Les principes de Louis XIV et de son siècle avaient forcé l'incrédulité à une grande réserve, mais après sa mort l'indifférence du régent lui permit de se montrer à découvert. On vit la religion attaquée publiquement dans les Lettres persanes de Montesquieu et dans plusieurs écrits de Voltaire. Les ouvrages de Bayle et ceux des déistes anglais étaient comme un répertoire où les incrédules trouvaient aisément, sans étude et sans recherches, des objections contre la religion. Le scepticisme, favorisé par la licence des mœurs et des idées, fit des progrès rapides, et, avant le milieu du dix huitième siècle, la secte des prétendus philosophes était devenue assez

puissante pour n'avoir plus besoin de se contraindre ni de garder au moins quelques apparences de ménagements. Elle fut même un peu plus tard protégée et favorisée par le gouvernement, et, grâce à la connivence secrète du directeur de la librairie, elle put répandre partout cette innombrable multitude d'ouvrages et de pamphlets où l'on sapait tous les fondements de la religion. Mais les progrès de la secte amenèrent, dans le parti, des divisions bien prononcées et plusieurs coteries distinctes. On y comptait l'école déiste de Rousseau, l'école sceptique et matérialiste de Voltaire, et l'école athée de Diderot. La première et la dernière avaient à peu près le même but politique, et tendaient à établir la souveraineté du peuple sur les ruines de l'autorité royale. Mais Rousseau faisait profession de reconnaître des devoirs fondés sur la loi naturelle, tandis que l'école de Diderot, par son système d'athéisme, ruinait jusqu'aux bases de la morale et ne laissait à l'homme d'autre mobile que la volupté. Quant aux doctrines politiques de Voltaire, elles ne tendaient qu'à restreindre le pouvoir absolu par l'influence de l'aristocratie, sans aucune intervention du peuple dans les affaires.

Toutes ces doctrines religieuses ou politiques furent représentées dans les assemblées de la révolution française et y produisirent les différents partis que l'on vit se réunir contre l'autorité royale et contre la religion, et se diviser ensuite pour se disputer le pouvoir. Il faut remarquer aussi à côté de ces partis philosophiques la secte janséniste ou parlementaire dont les doctrines avaient pour but d'asservir l'Église au pouvoir temporel. C'est à son influence prépondérante encore dans l'assemblée constituante, qu'on doit attribuer l'adoption de la constitution civile du clergé. Mais bientôt ce parti fut dépassé, et les sectes philosophiques travaillèrent par tous les moyens à la ruine du Christianisme; elles s'efforcèrent même de détruire dans l'esprit du peuple toute croyance

et toute idée religieuse. On connaît les saturnales imaginées par quelques fanatiques pour établir ce qu'ils appelaient le culte de la raison. Ce fut en vain que Robespierre voulut faire triompher l'école déiste de Rousseau, par ses décrets sur l'existence de Dieu et sur l'immortalité de l'âme. Cette tentative n'eut d'autre effet que de provoquer les railleries des philosophes et le mépris des hommes religieux. Il en fut de même pour les ridicules rêveries des théophilanthropes. Le mouvement philosophique ne s'arrêtait pas au gré des hommes et devait naturellement aboutir à l'athéisme ou au scepticisme ; car de même que la réforme avait conduit à mettre en question tous les dogmes révélés, la philosophie, par un principe analogue, devait conduire à mettre en question toutes les vérités religieuses.

Une effervescence incroyable avait été produite dans toute l'Europe par les progrès du mouvement philosophique et des prétentions jansénistes ou parlementaires. On avait vu presque partout les gouvernements subir l'influence des nouvelles doctrines et favoriser par des mesures funestes les projets et les espérances de l'incrédulité. Les parlements en France n'avaient cessé d'entreprendre sur les droits de l'autorité spirituelle. L'empereur Joseph II, les rois d'Espagne et de Portugal, celui de Naples, les ducs de Parme et de Toscane avaient suivi cet exemple, et poussé encore plus loin la témérité de leurs entreprises. Ils avaient usurpé le droit de régler toute la discipline ecclésiastique, la juridiction pastorale, les cérémonies du culte, et jusqu'à l'enseignement théologique. Les privilèges du clergé surtout avaient donné lieu à des attaques multipliées. On lui avait interdit d'acquiescer, on avait voulu soumettre les biens ecclésiastiques à l'impôt, diminuer le nombre des monastères, et surtout restreindre l'autorité du pape. La révolution française poursuivit ce système d'innovations, et fut entraînée par l'anarchie des idées à tous les ex-

cès de l'impiété, jointe au fanatisme le plus intolérant.

On connaît les odieuses et violentes persécutions amenées par le triomphe des sectes philosophiques. Elles sont une nouvelle preuve de l'inconséquence des partis. Mais la force des principes est plus puissante que les passions humaines. La révolution s'était faite au nom de la tolérance et de la liberté de conscience. Ce principe devait à la fin triompher et produire ses conséquences. Elles sont aujourd'hui acceptées comme le principe lui-même dans tous les pays où s'étend la civilisation chrétienne. Il en résulte pour l'Église une situation nouvelle qui peut avoir ses inconvénients, mais qui offre aussi des avantages incontestables. On peut s'en convaincre par les progrès de la religion catholique en Angleterre, et dans tous les pays protestants, où elle a enfin obtenu la liberté. L'Église ne peut pas toujours lutter avec succès contre les forces matérielles du pouvoir ; elle succombe quelquefois sous l'oppression de la violence et de la tyrannie ; mais elle peut toujours se défendre, par la force de la vérité, contre les sophismes de l'erreur, et la main divine qui la protège suffit pour lui assurer la victoire.

FIN.

GTU Library
3 2400 00303 2

3 2400 00707 6551

[illegible]

